دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر السيد محمد باقر الصدر أنموذجاً

أ.د.أحمد ناجي الغريري

مقدمة :

في بلد من بلدان المتوسط ، وممن حباه الله تعالى بنعمائه ، ابتلي بألوان من قهر وتسلط المتجبرين من الرجال والدول ، وكغيره من أمم العالم الثالث التي عانت ولما تزل تعاني من إشكاليات أودت بها الى الحضيض قياسا والدول المتقدمة التي لم تأنس ان ترى ذلك المجد العتيد التي كانت عليه الدولة العربية الإسلامية من تطور ومن سيادة على العالم ، فأسست لقاعدة تنطلق من خلالها معرقلة لمسيرة تلك الدول الإسلامية ، حتى غدت الأهواء

تلعب بأمة العرب ، بعد ما يقرب من ألف عام أو بقليل تزيد، ليغادرها ربيعها وصيفها وخريفها[1] ، فدخلت في شتاء أشبه بسبات طويل ، بل غطت بنوم عميق ، لم تتنهد او تتأوه أو أنها تستيقظ بعد حين . وأمام ذلك ، فقد استفحل فيها الجهل وأصبح الجميع بحاجة ماسة لمن يد لهم العون من جديد .

وهو أمر عمدت الى صنعه الدول الكبرى ليتسنى لها مستقبلاً السيطرة عليها ، وبالمقابل راح الشعب يقاوم ليفوز بحياة آمنة وسعيدة ،وكاد ان يتحقق ،لو لا أن تداعيات هذا الصراع بقيت مرافقة لواقع الشعب المعاش ، حين برزت على أشدها ، قوى وفئات رفعت شعارات تنادي بحرية الرأي وتطالب بالتعددية وبالتعبير والدفاع عن القضايا القومية وغير ذلك مما اتخم الفرد العربي بها حتى غدت عنواناً لمن يروم المساومة على الوطن ، فابتعدت النخب ولا سيما الساسة منهم ، على وفق ذلك ليس بقليل عن الطريق الصحيح ، وأكثر من ذلك راح الكثير يتصيد بالماء العكر ، في حين انزوى البعض ، وفضل البقاء في ركن بعيد يرقب بهمس ، عما ستصير إليه الايام وما تبتغي وتريد .

وأمام هذه الهجمة من اللاوعي لحقوق الشعب وهيبة الوطن ، سقطت حكومة قيل أنها كانت وطنية لأنها قومية ، وجاءت أخرى غيرها ، يقال أنها كانت تفوق سابقتها بالوطنية إلا أنها إقليمية ، وتشبث الحكام بمراكزهم السرمدية ، وكأنهم عن أذنابهم ورثوها فلا سمحوا لغيرهم بنطق حرفٍ فوق لغو الكلام الذي لهم كان مرسوم ، حيث كانوا يرددون : لا شأن لبلادنا بتعددية الأحزاب ، فهي ليس بأكثر من سفسطائية فلا خير منه يرتجى ولا يقوم !! ولا حتى صحف أو مجلات أو إعلام تمر من دون تشدد ورقيب ، بل الحاكم فقط من شأنه أن يقول . وهكذا باتوا عن اللغو لا يكفون ، لتغدو بغداد بعد طول سنين ضيعة تبحث عن سليل .

ولما كان من المعروف أن لكلِ فعل لا بد من رد عليه ، فمن المرجح أن يكون رد الفعل هذا بمستواه أو قليلاً يزيد ، فقد عادت من جديد التكتلات الوطنية وراحت تنادي بالانعتاق ومن القيد لا بد أن تتحرر ، فهو شيء ضروري ولأمر الدولة جد مفيد ، وهكذا تشعبت المطالب وتلاشت بعضها وخفت جذوتها وغرقت أخرى في لجة ما أسرفت وما كانت تريد ، الا ان الحاكم لهؤلاء كان دوماً بالمرصاد ، فعاث فيهم فساداً ، بحجة الدفاع عن الوطن ،

[1] اصطلح العديد من المؤرخين والمفكرين على اعطاء كل أمة من الامم عمر معين ، فمنهم من يقول بفصول السنة ، ومنهم من يقول بعمر الوليد ، وغيرهم من يقول : بالاجيال ، وهكذا .

وعن حرمة ألأمة التي يريدون لها التدنيس !! بل لعلهم لروحها يسرقون !! هو كان دائماً يقول .
وإزاء ذلك ضج الناس بالصراخ والعويل ، وانتفضوا في أماكنهم دون حراك أو تغيير ، اذ كانوا يخشون العصا فهي غليظة ، اذ بها تُكّسر الفكوك ، وسيغلق على الثيران والدجاج والابقار كل الشقوق ، وسيسمر كل شيء وسيعمد الحرس الى حجز الازقة بأولادها وسينشر الرعب والطوارئ ، وسوف لن يسمح مطلقاً بالعرفان ، وحينها اغلقت الأفواه ... فساد الصمت لسنين عجاف طوال .
وهناك من بين ركام السنين ، برز رجل واضع راحة يده على جبينه ينظر صوب الشاطئ الأخر من الحياة ، اذ هداه الله تعالى للإيمان وقوّى من عزيمته وصلّب شكيمته فتهجد الليل شاكراً وإليه أناب مكباً على جبينه وللفكر راح يحاور ولنفسه أجهد فأبدع وابتكر وكثير من الكتب أصدر وكتب ، فحاور الكبار في افكارهم ، ففندها حتى قال : ماذا لو أطلق الفكر من عنانه وارتحل ، الا يمكن أن نثبت للعالم أن الفكر العربي الإسلامي لما يزل على قدميه وبالاسلام يمكن ان ينتصر . وهكذا دائماً كان يردد ، فهو لم يضمر يوماً لأحد شرا ، بل في اعماقه كانت طيبة تكمنْ ، وكثيراً ما تمنى ان يفهم الحاكم مراده ، بيد ان الاخير كان للحكم مطيع وبه متيم اذ يعتقد انه اجدر به واقدر " فالحكم عقيم يا ولدي فلو نافستني انت فيه ، لأخذت الذي فيه عينيك " هكذا قالها الرشيد لأبنه المأمون وهو اليوم للملك أكثر يريد . ولكن إذا احب الله شخصاً وقاه نفسه وهداه ، فهو يهدي من يشاء ويظل من يشاء .
وعلى تلك الشاكلة غدت العلاقة بين الحاكم في بغداد وبين السيد الصدر متوترة متشنجة فالصدر الذي برز كرجل دين ومفكر ومصلح ، امتلك روح وثابة هيمنت بعطائها على قلوب محبيه ممن راحوا من حوله به يحيطون افواجاً ويؤيدوه ويندون بمن يعاديه وفيما بنيهم يتحدون . وهناك في الطرف الاخر من المعادلة ، هناك الحاكم شديد المراس ، لم يهدأ له حال او يهنأ له بال ، ولا جفن له أغمض . وهؤلاء ممن يمقت ويبز كانوا للمدينة يجوبون ومع أعوانه يتبارون فأنذرهم أيما إنذار اذ توعدهم بأعواد المشانق والرمي بالرصاص والزج في غياهب السجون وحتى الحرق بالتيزاب كان يفعل وبه يقول !! .
وما بين الداعي والمدعي احتدم الصراع ، وراح كل طرف للحق يدعي ، فالحاكم مكيافيللي الفكر ، دائما يستند ويبرر قتله لخصومه بأنه حماية لبلاده وانه وسيلة لإقرار الأمن والهدوء !! فلا مناص إذن لهؤلاء إلا

الخضوع لقانونه ، أما من يعارض نهجه ويؤيدون ، فقد قبلوا الصراع ودخلوا في أتون حربٍ ، وهم يعلمون ان الحاكم موفٍ لوعده وسيعدمون . وهكذا احتدم الصراع ولا مناص إذن من العقاب الشديد ، قالها الحاكم في بغداد واشتد المنون فوقعت الأحداث كما كان لها الاثنان يتوقعون ، فزج من زج في ظلمات السجون ، وصلب على أعواد المشانق منهم كثير ، وأكثر من ذلك ببضعة رصاصات من أهلهم تستوفى أجورها بصدورهم يتلقون .
وغصت السجون والمعتقلات أثقل كاهلها ، ومع ذلك ازداد المعارضون وتحدوا السلطة فحملوا البنادق وفي صدورهم لرصاص القتل كانوا يتلقون فراحوا في أرجاء المدينة وأزقتها يجوبون ، ولما كان كل حزب بما لديهم فرحون ، فلقد لجأ الحاكم في بغداد الى الرأس من هؤلاء المعارضين ، فتوعدهم بأشد الوعيد بيد انه وجده من حديد صلب أمام مبادئه لا يلين . فقال عنه الحاكم انه سرطان ولا يفيد معه من علاج او كي حتى ، فلا بد إذن من سبيل . وتزاحم من حوله المتسولون والمتملقين ومن كان لعابه إلى لعق الدماء تسيل ، فخرجوا بنتيجة هو كان مقررها سلفاً تقول : لا بد من قتله . وكذا الحال لمن في فلكه يسير فقتلوا الصدر وأخته ومع أتباعه راحوا أيضا يفعلون .
ولأن التاريخ في جوهره موقف وقضية وفكر لا تمحوه السنون ، فقد بقي السيد الصدر من خلال ما قدمه من جليل عمل وإحسان ، واحداً من أهم أركان الفكر العربي الإسلامي في تاريخه الحديث والمعاصر .
وأمام هذا المشهد الدرامي من أحداث تاريخ مغّيب وجدنا من الواجب تدوين تلك الأحداث على قدر ما تسعفنا الذاكرة ومما تيسر لنا من المصادر ، فتهيأ أمامنا مشروع كتابة حمل عنوان " دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر ، السيد محمد باقر الصدر أنموذجا " جاء بثلاثة فصول ، سبقها تمهيد تناولنا فيه موضوعاً من خلاله نوهنا بالوضع السياسي لعقود مؤشكلة من الزمن ، فكانت قد شكلت في مضمونها مدخلاً مناسباً لموضوعات البحث ، اذ كان لتعدد الحكومات عقب التحول من العهد الملكي الى العهد الجمهوري سنة 1959وتنافس الكتل السياسية على الحكم وقيادة الدولة ، أن احدث تفعيلا للساحة السياسية التي كانت تفتقر الى رموز ومفردات فكرية كان من شان وجودها ان يؤدي الى تشذيب العلاقة بين ارباب السياسة وتجاوز الذات من اجل الجميع ، إلا أن شيئا من هذا القبيل لم يحدث ، بل ان الامر ازداد سوءا فتفاقمت الأوضاع حتى أصبح العراق ساحة صراع يتبارى فيها الإخوة المختلفون في الأهواء . فبالأمس كانت كتلة الضباط الأحرار ، مؤسسة

سياسية حملت هموم شعبها فوق رأسها ،وما نوخ الحمل هامتها ، ولكن وبعد أن تنفس الجمع الصعداء ،حين أزالوا عن طريقهم عقبة كأداء ، حتى التفت كل واحد لرفيقه ، ليجد في شخصه خصم له لا صديق. فتلونت المواجهات وتباينت ، وتعددت الوسائل وتزاحمت ، فكانت النتيجة شرخ في الداخل وتداع لقيم وانهزام لمبادئ ، وشيئا فشيئا تتلاشى ملامح الحرية التي بها راحوا يبشرون، ويثبت الحزب الواحد إيديولوجيته ويعلن عن نمط حكمه الذي لا يعلوه شيئا. وقد شكل هذا الأمر كما سنرى تحد كانت الاستجابة عليه بروز المعارضة السرية . وكان المد الديني من أقوى التيارات المعارضة لحكومة بغداد . وقد عول قادة هذا التيار المعارض على تعاطف الشيعة الكبير في العراق للثورة الإسلامية في إيران إذ شعر هؤلاء بضرورة أن تشهد الساحة العراقية ما شهدته الساحة الإيرانية من تغيير . ومن ذلك كانت المواجهة على أشدها بين المعارضين العراقيين وبين نظام الحكم في بغداد . وفي فصل هذا الكتاب الأول ،وقفنا عند سيرة السيد محمد باقر الصدر ، بما في ذلك ولادته واسمه ونسبه . وفيه تعرفنا إلى أهم المؤثرات الفكرية في شخصيته العلمية والسياسية . فالعائلة ألعلمية المتفقه بأمور الدين ، كانت قد هيأت له ظروف الاطلاع عن كثب على الحياة الدينية وسبل الوصول عبر البحث والدراسة ومتابعة المراجع الى مراحل متقدمة حتى قيل انه يسبق عمره في تحصيل المعرفة والعلوم . وقد اشرنا الى جملة ما كتب وما أصدره من مؤلفات في مختلف العلوم الدينية والفلسفية . وتطرقنا في هذا الفصل الى حياته السياسية الى جانب بيان الظروف التي أدت به الى المواجهة ومن ثم الى الاستشهاد . في حين جاء الفصل الثاني قراءة في مؤلفاته ، لنؤكد ان المرور على ذكر واقعة استشهاده قبل تناول هذا الموضوع ، إنما هو اشارة الى أن تلك الوفاة لم تنه وجوده ، بل مثلت مآثره بما فيها انجازاته الفكرية او السياسية ، وبالتالي فهي حالة استكمالية لسيرته الجليلة التي خلدها التاريخ . وقد احتلت موضوعة هذا الفصل مساحة واسعة ولم نعمد الى استعراض مجمل ما أنجزه من مؤلفات إنما اكتفينا بأهمها معتمدين في ذلك على تقسيمها استناداً لموضوعاتها . ففي مجال الفكر الاجتماعي عرضنا الى ما كتبه في مؤلفه " المدرسة الإسلامية " حين بحث في موضوعة صراع الإنسان من اجل تسوية مشاكل المجتمع ، وبحثه الدؤوب عن النظم الحياتية التي يمكن أن تهنأ به حياة الانسان . وناقش في هذا السياق طبيعة معظم التيارات السياسية المؤثرة في الوسط الاجتماعي للدولة . والى جانب ذلك ، تطرقنا الى كتابه " ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي " اذ بحث في

إمكانية التفريق بين المذهب الاقتصادي الإسلامي وبين الاقتصاد الإسلامي ، وبيان اثر هذا الترابط على الوضع الاجتماعي الذي بدوره سينعكس سلباً او إيجابا على الوضع السياسي . وفي هذا السياق من بحثه تطرقنا الى بيان كتابه القيم " اقتصادنا " فوجدناه قاموساً يعج بالمناقشات والحوارات مع النظريات الاقتصادية العالمية ، مع تأشيره الصورة الواضحة للاقتصاد الإسلامي . ومع ذلك فقد التزمنا بما يعنينا عنوان مؤلفنا، من دون الخروج عن نطاق البحث ومنهجيته .

أما في الفكر الفلسفي ، فقد تطرقنا لما كتبه في هذا المجال ، لا سيما كتابه القيم " فلسفتنا" اذ عمدنا الى استعراضه وتحليله لنظريات فلسفية كبرى برزت أبان التاريخ الحديث ، بما فيها النظرية الماركسية والنظرية الرأسمالية وما ترتب على المجتمع من ظروف وارتسام أشياء نتيجة الالتزام بهما . ولم يجعل السيد الصدر من مناظراته مع تلك الفلسفات وسيلة لذاتها ، بقدر ما كانت وسيلة وغاية من خلالها تمكن من إبراز نظرية المعرفة انطلاقاً من وجهة نظر إسلامية .

وفي هذا المجال من اهتمامه بالفكر الإسلامي ، تطرقنا الى كتابه " الأسس المنطقية للاستقراء " الذي كان خطاباً فلسفياً وعلموياً قارب فيه مجمل ما قيل من أراء وفلسفات تحديثية ارتبطت بالمفهوم الإسلامي من خلال بيانه مفهوم الاستنباط والاستقراء كمدخل لمعرفة نمط سلوكية الإنسان . وفي مبحث آخر من هذا الفصل ، تناولنا اهتمامه بفلسفة الدين الإسلامي ، وتحدثنا عن كتابه " غاية الفكر " وما تضمنه من تعريف لمصطلح النبي والنبوة وما اورده العارفين من إشارات بهذا الخصوص . وعرجنا ايضاً على كتابه " النبوة الخاتمة" وخصوصيته المتجسدة في شخصية الرسول (ص) .

أما اهتمامه بالإسلاميات ، فقد تعرضنا لكتابه " بحث حول المهدي اذ وجدناه يعالج إشكاليات كثيرة طرحت ، ولا تزال تطرح بإزاء الغيبة والمعني بها وظروف حصولها . وفيه محاورة مع تلك الطروحات بأسلوب علمي وفلسفي مستنداً في ذلك الى آراء ونظريات في علم النفس للرد عليها ، في الوقت الذي وضح فيه استحالة الإيفاء بهذا الموضوع من خلال بضعة وريقات . وفي هذا المجال من اهتمامه بالإسلاميات ، تناولنا كتابه " تنوع ادوار اهل البيت " اذ اوضح فيه اثرهم (ع) . فأسهم في الأشارة الى تاريخ ألأمة الإسلامية من خلال بيانه لدور النخبة من المسلمين المؤمنين في قيادة وترصين فكر هذه ألأمة . وتناولنا فضلاً عن ذلك كتابه " فدك في التاريخ "

وما يعنيه في الفكر الإسلامي لا سيما الفكر الشيعي استناداً الى تاريخية بروزه كقضية لم تحدد لكونها تمثل قطة ارض زراعية ممنوحة بقدر ما مثلته من اشكالية في الفكر الإسلامي لدى القادة ، تداخلت فيها التوجهات السياسية بالتحسسات النفسية بإزاء ميول واتجاهات شتى ، صدرت عن طرفين ، احديهما يعارض والاخر يوافق منح السيدة فاطمة الزهراء (ع) لأرض فدك ، استناداً لوصية الرسول (ص) .

وفي سياق تناوله للإشكاليات التي راح يعاني منها المجتمع الإسلامي ، فقد عرضنا لكتابه " المحنة " إذ تناول فيه أهم ما تعانيه المؤسسة الدينية للمذهب الجعفري في مرحلة التاريخ الحديث المتمثلة بالحوزة العلمية وما تتعرض له من هجمات ومخاطر تهددها في وجودها .

وفي فصل الكتاب الثالث ، تطرقنا الى موضوعة قراءة في أفكاره ، اذ وجدناه دائم الحضور الفكري والسياسي الذي لم يكن يتناقض والطروحات السياسية المعلنة على الساحة السياسية في العراق ، بقدر خصيصة الانتماء والتوجه وما ترتب على ذلك من متغيرات . فقد تحدث عن الاحزاب وتجربة التعددية ورأيه فيها . وكانت له ايضاً رؤية واضحة فيما يتعلق بالتجاذب الحضاري ومرحلة السبات التي عانت منها ألأمة الإسلامية . و كان من ضمن ما أكد عليها من موضوعات تخص رياضة الفكر وتوثبه ، رؤيته لشخصية المجتهد وبيان اثره في صنع حالة التوثب . ثم وجدناه متحفزاً لإعلان رؤيته الواضحة لنظرية معرفة صرح بأنها تخص الفكر الإسلامي ، فراح يناقش أقطاب الفكر العالمي من أمثال "برتراند رسل "[2] و " ديفيد هيوم "[3] مما في جعبته من أفكار وتوجهات تتعلق بنظرية المعرفة .

وفي مبحث اخر من هذا الفصل تطرقنا الى بيان منهجه في الكتابة بعد ان تبين لنا انه كان يؤكد على استمرار علمية التاريخ وبيان العلاقة التي تربط العلم بالتاريخ مع بيان العلاقة التي تربط الفلسفة بالعلوم الطبيعية لارتباط التاريخ بالفلسفة في كثير من جوانبه. ومن ثم

---

[2] برتراند رسل (Bertrand Russell) (18 مايو 1872 - 2 فبراير 1970) فيلسوف ومؤرخ بريطاني وعالم منطق ورياضي وناقد اجتماعي ، وهو شخصية ليبرالية واشتراكية وداعية سلام . توفي عن عمر ناهز السبعة والتعسين عام.

[3] ديفيد هيوم David Hume :مؤرخ وفيلسوف واقتصادي (26أبريل 1711- 25 أغسطس 1776) عني كثيرا بالفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي .

عرضنا الى توضيح ماهية الاستنتاج والاستنباط لديه . إذ وجدناه يزاوج بين مؤثرين التراثي والغربي حين شاعت به أفكاره السياسية ، وتلمسنا الى جانب ذلك ، انه قد اشبع مؤلفاته بكثير من النقود العلمية ثم تطرقنا الى ما ذكره من مفهوم التحديث على أنها محاولة لإزالة ما تم طمسه من صفحة الإبداع والتجديد في العلوم الإسلامية لفترة طويلة . و وجدناه الى جانب ذلك ملتزما الموضوعية والغائية في كتاباته . واتضح لنا ان السيد الصدر كان قد عني بالتاريخ الاسلامي ، اعتمادا على منهج تاريخي معاصر من خلال دلالات القرآن الكريم ليفصح عن مقدمات التأثير اللاوعي لعلم التاريخ الغربي في العقل الإسلامي المعاصر . وفي كتابنا هذا عولنا في تقديمه لمادته على مجمل مؤلفاته لا سيما وان الكتابات الموثقة والرصينة عنه لم تظهر بعد . ورجائي ان يكون هذا الكتاب بما فيه من ترجمة وبيان مفاخر رجل ، بل رجال من أبناء هذه الأمة ، في مجال الفكر والادب ، كل ذلك في تصورنا سيمثل خطوة في طريق البحث التاريخي الصحيح للفكر العربي الإسلامي ورواده ...

ومن الله التوفيق

الفصل الأول

. دراسة في مراحل حياته الأولى وسيرته السياسية :

ـ مدخل معرفي :

ـ ولادته اسمه ونسبه وسيرته الأولى :

ـ المؤثرات الفكرية في شخصية الصدر :

*** البيئة النجفية :**

***خصوصية المكان و المعطيات الحضارية :**

*** الاسرة ... المستوى و الاثر :**

ـ من حياته السياسية :

ـ وفاته و مراحل دفنه :

مدخل معرفي:

في الايام التي اعقبت ثورة تموز 1958 في العراق , لا سيما بعد صدور الدستور المؤقت في السابع والعشرين من تموز , لم يشعر احد بوجود مؤسسة دستورية تمسك بزمام الأمور, بقدر ما يمكن القول بوجود أكثر من قطب على الساحة , والكل يتحين الفرص للامساك بمسرح الأحداث وتوجيهها حسبما يهوى ويشاء . فهناك الرجل البارز عبد السلام عارف[4] الذي أوكل إلى نفسه سلطات واسعة استنادا لما كانت لديه من سطوة عسكرية نتيجة أسهامه في تنفيذ الثورة , بما امتلكه من أدوات ومناصب مثل نائب القائد العام للقوات المسلحة ونائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية , وهذا الأمر جعله في حل من الرجوع في تنفيذه لمشاريعه إلى هيئة الوزراء التي أوكلت إليه السلطتين التشريعية والتنفيذية . وبالمقابل فان عبد الكريم قاسم[5] , كان هو الأخر يتمتع بامتيازات , تكاد تفوق ما لدى عبد السلام .

---

[4] [1]من مواليد بغداد 1921 أصله من الرمادي ، تدرج في المناصب العسكرية الكبرى ، إلا ونتيجة الخلاف السياسي والفكري بينه وبين الرئيس عبد الكريم قاسم ، فقد حصل التنافر الحاد والخطير بينهما . اصبح رئيسا للجمهورية (8- شباط 1958 / 13 ميسان - 1966) وفي 13/ ايلول /1967توفي بحادث طائرة .

: ينظر حنا بطاطو : النظام السياسي في العراق ، ج2 ، ط2 ، بيروت ، 1992، ص94

[5] : من مواليد 1914 ، بغداد أصله من الصويرة . تخرج في الكلية العسكرية سنة 1934 ، اول رئيس للوزراء في العهد الجمهوري . وفي التاسع من شباط عام 1966

وليس ذلك وحسب , فهناك جهة أخرى , لاتقل تأثيرا في الساحة العراقية من خلال ما امتاز به أعضائها من امتيازات باتت حكرا على القادة العسكريين . ممن شكلوا بمجموعهم مجلس القادة الذي كان يضم ابرز الضباط الأحرار , وممن له التأثير على وضع الجيش باحتكار توزيع المناصب العسكرية ولو بشكل غير رسمي .

ومن الواضح ان تلك الفئات الثلاثة , لم تشعر باي انسجام بينها, لا سيما كتلة الضباط الذين أُستبعدوا من قبل قاسم وعارف في اللحظات الأخيرة من قيام الانقلاب . وهذا الأمر بالتأكيد أدى إلى تفرد الأخيرين بقطف الثمار .

وفي هذه الأثناء ظهر تحرك سياسي لحزب البعث العروبي بجناحه اليساري الذي راح يؤشر حالة التذبذب في داخل السلطة الحاكمة ويسعى جاهدا لاستغلال حالة الفرقة المتنامية بين الأقطاب الثلاثة الرئيسية في الحكم .

ومما أسهم في بلورة موقف العبثيين وتقدم بعض عناصرهم إلى الساحة السياسية في العراق ، هو الوحدة التي أقامها جمال عبد الناصر مع سوريا ، المركز الرئيسي للبعثيين . وهذا ما اشعر الآخرين بتنامي مكانتهم في البلدان العربية .

وأمام هذه المتغيرات ، كان لا بد ان تتغير معها المواقف وتتبلور حيالها رؤى وتتناقض معها الافكار لا سيما بين أقطاب لم يجمعهم سوى البحث عن السلطة[6] . فقد شدد عارف على فكرة الاندماج مع الجمهورية العربية المتحدة ، وهذا بالتأكيد ما كان يخالف رأي وتوجهات قاسم الذي امتعض بدوره من هذه الفكرة ، إذ أكد " ان الوحدة العربية ليست شيئاً يقرره إنسان بمفرده ، بل يجب ان تقرره شعوب الدول العربية[7] ".

وفي هذه الأثناء كان الشيوعيون يرقبون الأحداث عن كثب وعرفوا كيف ينفذون الى داخل مؤسسة الحكم الفاعلة ،من خلال إسناد قاسم في سياسته ضد عارف . وتمكنوا من تحطيم كثير من العقبات ، وراحوا يغذون السلطة

تم اعدامه عقب انقلاب قام به نائبه عبد السلام عارف . وقد أخبرنا المرحوم الدكتور عبد الله سلوم السامرائي ، وزير الاعلام سنة 1968 - 1969 في اثناء محاضرة القاها علينا في قسم التاريخ كلية التربية جامعة بغداد ، 1984 ، ان عدداً من البعثيين ، وكان هو من ضمنه ، قد عمدوا عقب اعدام قاسم ودفنه ، الى نبش قبره ورميه في نهر دجلة .

[6] وكأن التاريخ يكرر أحداثه في العراق ، حين مر عليه حكام أمضوا ستة عشر من السنين ، ولم يؤسسوا لشيء سوى بناء حياتهم وذويهم الخاصة وترك البلاد كما ارادها الاميركان ، هيكل مخور من الداخل .

[7] **الحياة (جريدة) العدد3765،بيروت، 27تموز،بلا.**

بأتباعهم . ونتيجة الصراع والمواجهة المستمرة بين قاسم وعارف ، تمكن الأول من الثاني . وراح يهيأ لنفسه صفات التفرد بالحكم ،فاعلن في 30 ايلول 1958سقوط عارف ليعلن دكتاتوريته باسناد من الشيوعيين الذين تمادوا في مطالبة قاسم بكثير من الامتيازات ، وصلت الى حد التدخل في سياسة الدولة الداخلية، لا بل وأكثر من ذلك اندفعوا أكثر من ذلك حين طالبوا بحصة في الحكم . وما زاد من قوتهم أمام قاسم هو الحكم الذي أصدره الأخير بحق عارف وما تبعه من استقالة الوزراء القوميين والمحافظين.
وهكذا أصبحت العلاقة بين قاسم وبين الحزب الشيوعي تتماوج خاضعة لظروف المصلحة الشخصية والحصول على أكثر ما يمكن من المكاسب على حساب ضعف وحاجة الطرف الاخر ، فكان لابد لمن وجد في نفسه (الزعيم الأوحد) ان لا يسمح بمثل تلك العقبات في طريق سعيه المحموم للارتقاء ، وهو لا يعلم الى ماذا يسعى من وراء هذا الارتقاء؟ فوجه الضربة تلو الاخرى الى الحزب الشيوعي الذي مر بعد شتاء 1959- 1960 بأيام صعبة . وشكلت له السنوات الثلاث التالية تراجعا مستمرا. فتضائل نفوذه وتفككت منظماته . في هذه الأثناء تصلب عود البعثيين في العراق بعد أن تم في دمشق تأسيس (مكتب العراق) اذ اخذ على عاتقه تقوية الحزب وتغذيته في العراق ، وتحرك الاتحاد الوطني لطلاب العراق السري الذي يقوده البعثيون وتظافرت الجهود المعادية لقاسم لاسيما بين البعثيين والناصرين والعارفيين ، وبسبب ذلك حدث انقلاب سنة1963، الذي اطاح بقاسم.
ومما لاشك فيه ان هذا الانقلاب كان من صنع البعثيين لا غيرهم. اذ حصلوا على 16 مقعدا من اصل 18 في مجلس القيادة ، ومع ذلك فان التنافس غدا على اشده بين البعثيين الذين يمثلون الأكثرية ولكنها كانت تفتقر الى اشغال رجالها المناصب الحساسة ، وبين العارفين الذين احتكروا المناصب الحساسة في الدولة ، لاسيما قيادات الفرق الخامسة والثانية والأولى وهذا الامر دعا البعثيين الى التقرب والارتكاز على الحرس القومي الذي ارتبط اعضائه مباشرة بعلي صالح السعدي[8].
وهكذا تدور الساعة وتعود عقاربها الى سابق عهدها ليبرز النزاع بين المتبارين على الحكم ، ويشهد عام 1965 قرار لحزب البعث يدعو الى

---

[8] أمين عام القيادة للبعث وعضو القيادة القومية للبعث وعضو المكتب العسكري . شغل بعد انقلاب 1963 منصب نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية ثم وزير الارشاد.

التخلص من غريمهم عارف.ففي تشرين الأول 1965 طرحت مسالة العمل الحاسم ، أي استيلاء الحزب على السلطة . وأمام هذه الدراما التاريخية ، كان الساسة المتبارون يحسبون للشيعة ألف حساب . على الرغم من ان اوساط النجف الدينية في النجف بوصفها تمثل محورا للعالم الشيعي ، فأنها في أواخر الخمسينات كانت لا تدعو الى التدخل في السياسة ، بل وتتجنب المبادرة والمبادأة ، وتكتفي برد الفعل حتى غدا الصمت إرثا من التاريخ العراقي ابن القرن العشرين . فاخر مرة مارس فيها علماء المسلمين في النجف الاشرف معارضة سياسية نشطة وفعالة عامي 1923و1924. وعلى اثر المجابهة مع الملك الفيصل الأول وممثلي بريطانيا في العراق حين اختار أشهر قادة النجف وكربلاء العيش في المنفى. وباستثناء الشيخ مهدي الخالصي الذي توفي في منفاه الايراني سنة 1925 فقد عاد معظمهم الى العراق بعد سنوات قليلة ، مسددين بالصمت ثمن رجوعهم الى حوزاتهم . ومنذ تلك السنة ، ومن خلال ذلك الصمت السياسي الذي استمر عقودا ثلاثة تواصلت عملية الاندماج الشيعي في الدولة القومية الجديدة وبخطى بطيئة . وفي سنة 1959يكون طلاب العلماء وجمهورهم قد وصلوا الى أدنى مستوى في تاريخهم وواجه قادة النجف وكربلاء خطر التهميش الكامل والطي في زوايا النسيان نتيجة تسلل الشيوعية الى البنية الأساسية لإتباعهم ومريديهم في الوقت الذي كان شعورهم معاديا لعبد الكريم قاسم لاعتماده على المد الشيوعي لتعزيز نفوذه وهذا الواقع ما جعل من مشاركة علماء الدين المباشرة بأمور السياسة شرطا من شروط البقاء . وهكذا راحت تسير العلاقة بين المرجعية الشيعية والسلطة الحاكمة التي لم تشهد هي بدورها أي استقرار ، استنادا للتوجهات الاستبدادية التي طغت على الحكام لينتهي الامر الى استلام العارفيين للسلطة وهو ما حرك الماء الراكد ما بينهم وبين البعثيين الذين بدئوا يتحينون الفرص للانقضاض على الحكم واستلامه ، مما دفعهم الى استغلال ما دب من تذمر بسبب سوء معاملة عارف للمرجعية الشيعية ، لا لشيء سوى محاولتهم تشويه صورة عبد السلام . سيما وان هذه المرجعية كانت تمر بمرحلة قوة مع وجود مد إسلامي كبيرفي عهد اية الله العظمى السيد محسن الحكيم[9] . الذي كان بإمكانه لعب دور الساحة

---

[9] هو السيد محسن السيد مهدي بن السيد صالح بن السيد احمد بن السيد محمود بن السيد ابراهيم الطبيب بن الامير علي الحكيم الطباطبائي الذي يتصل نسبه بالسيد ابراهيم الغمر بن الحسن المثنى بن الامام الحسين بن علي (ع) . ولد في غرة شوال 1306 / 1888في مدينة النجف وسط عائلة دينية وعلمية . درس العلوم الدينية عند

السياسية حينذاك ، وهو أمر أدركه عارفالذي لوح بالقوة أمام من يبغي سلوك هذا الطريق . ولربما كان لديه إحساس بان السيد الحكيم ينبغي استخدام نفوذه والعمل على تحجيم دوره في التأثير برئاسة الدولة ، وقد تجلى هذا الأمر أكثر وضوحاً في توعده للسيد الحكيم ، وان ما بينه وبين تنفيذ وعده هو العودة من سفرته من البصرة التي لم تشأ الا ان تشهد مقتله في سمائها حين احترقت الطائرة التي كان يستقلها وهوت به ، دون تحديد سبب ذلك ، وهو أمر لم نجد له توثيق في المصادر سوى تلك الروايات المتواترة عن الناس . .

ولربما يجدر بنا بعد ما سقناه من الروايات التاريخية أن نتوقف قليلا ونتأمل, ما أراه حقا اشكالية تاريخية ، تتجسد بالتساؤل التالي : هل حقا ان عبد السلام عارف كان معاديا للشيعة والمرجعية ؟ أما الإجابة عن هذا السؤال فيقتضي بيان ما يلي :

لطالما أردت الوقوف عند هذه الرواية التاريخية لأتأمل ما يمكن ان يكون فيها من تحربف او عدم ادراك محايد للمواقف والسلوكيات مما انعكس على نتيجة ما تم التوصل إليه إزاء سيرة عبد السلام عارف . وكلنا يعلم أن التاريخ يعد علما من العلوم الإنسانية وليس من العلوم الطبيعية ، فأن حركة التاريخ تخضع في مسيرتها الى قوانين تحتكم إليها وتسير بموجبها ، لتشكل بالتالي تاريخا مدونا . ومع ذلك ، فالنتائج لا يمكن ان تأت نقية صحيحة بقدر ما ينتج عن البحث في العلوم الطبيعية التي تخضع للكشف والتحليل السريري والمختبري بدقة متناهية ، في حين في العلوم الانسانية ، تحتكم

التاسعة من عمره . اخذ عن اخيه الاكبر اللامة السيد محمود الحكيم الذي يكبره بعشر سنوات والشيخ صادق البهبهاني والشيخ صادق الجواهري والسيد محمد سعيد الحبوبي والميرزا حسن النائيني وغيرهم ، مختلف العلوم بما فيها العلوم العربية والمنطق والبلاغة ومباديء الفقه والاصول . تحمل مسؤولية المرجعية لأكثر من ربع قرن . وجائت مرجعيته بعد وفاة اية الله الميرزا النائيني . أسس اكثر من ثلاثين مدرسة دينية في النجف . له عدد منم المؤلفات منها : المستمسك في شرح العروة الوثقى وكتاب حقائق الاصول في شرح كفاية استاذه الاخوند . ومنهاج الصالحين ، رسالة علمية ودليل المناسك وشرح التبصرة وشرح كتاب النافع . وغير ذلك من الحواشي على تقريرات اساتذته توفي (رح) في بغداد يوم الاثنين 27 ربيع الاول سنة 1390 الموافق الاول من حزيران 1970.للمزيد ينظر : محمد حرز الدين ، معارف الرجال ، ج123/1 :الطهراني ، اقا بزرك ، الذريعة في معرفة اعيان الشيعة ، ج2، طبعة النجف

الى قوانين يصنعها الانسان ويقيمها ويسطرها ، الانسان الذي يخضع لعواطف واحاسيس والشعور بالالم والاثم والانحياز والتعصب ، ونتيجة لهذه المستويات من الحالات التي يتعرض لها الانسان سوف لن تتساوق فيها قراراته ورؤاه أزاء حدوث الأشياء ، ونادرا جدا إن لم يخلق بعد أن نجد مؤرخا محايدا 100% ما بين قضية تهمه يكتب عنها وقضية تخص عدوه . ومن هذا الفهم والمنطلق ، وأنا أتصفح وريقات ورد فيها روايات من يقرأها سيصل الى قناعة بأن الرئيس العراقي عبد السلام عارف كان من ألد أعداء علماء الشيعة والمذهب الشيعي وعلى رأسهم السيد محسن الحكيم ، وأكثر من ذلك ، سمعت من بعض المخضرمين ممن شهدوا ذلك العهد ، أن عبد السلام كان قد توعد السيد الحكيم بإنزال اشد العقوبات به ومنها النفي خارج العراق لمجرد أن يعود من زيارة سريعة سيقوم بها الى البصرة . ويا للعجب العجيب أن الطائرة وقبل ان تحط على الارض ، أصابها خلل واحترقت ومن فيها في الجو ، فقيل ما قيل من أن تلك عاقبة من يتوعد علماء والمراجع الشيعة والله اعلم ما لا تعلمون . وقد انغرست تلك الافكار في ذهني منذ ان كنت في المتوسطة إذ لطالما سمعناها من كبار السن ، وهم يتحدثون عن العلاقة السيئة لعبد السلام بالشيعة وبالمرجعية الدينية بالذات . ولم اجد تلك الرواية في كتب التاريخ التي تتحدث عن تلك المرحلة او عن شخصية عبد السلام باستثناء بعض الاشارات التي تؤكد نفسه الطائفي . ومع ذلك ، لا يمكن لرئيس دولة مدرك لخطورة معاداة أكثرية الشعب وهم الشيعة ، فيكن لهم العداء ويجسده في مرجعيتهم ويتوعده لانه أي السيد الحكيم ، أشار إليه بضرورة الكف عن معاداة الشيعة . وهذا ما يجب ان يبعث في نفس الباحث تفسيرا عكسيا ، وما عليه سوى ان يتحرى عن الحقيقة وأن لا يسقط حالة معينة على فهمه للمرحلة فيخرج بنتائج مشوهة للتاريخ ، كما اراها انا من وجهة نظري ، ولطالما سمعت من كبار السن وبعض العارفين بتاريخ العراق المعاصر ، أن عبد السلام كان طائفيا مقيتا ، وهو أمر مسلم به حسب بعض المصادر . وهو ايضا ما يبعث على التساؤل : وهل ان المرجع بتلك القوة الاجتماعية والجماهيرية لا يمتلك من الطرق والاساليب التي يمكن ان تكون حلا لتلك السلوكية من الرئيس بحق الشيعة في العراق ، لا سيما واننا وجدنا رواية تحكي غير ما أوردناه أعلاه ، تؤكد ان له علاقة طيبة بالسيد الحكيم بحيث كان يناديه بالرئيس الحاج أو أبننا الحاج . ومع ذلك ، قد نجد مثل تلك الروايات التي تتفق وما يذهب البعض من سوء معاملة الرئيس للشيعة ، وهو أمر بلا شك يتحسسه أي مواطن ، من أي تصرف مهني او

مفروض القيام به من رأس الدولة أو ممن يتبعونه ، ومع ذلك نقول ان الغلو وتحميل الروايات ما لا تحتمل من اضافات تتفق وميول كاتبها أمر وارد ، بل ولربما يربت البعض على كتفه لا لشيء سوى انه يمقت الرئيس لانه ليس على مذهبه ، وأنه ـ أي الرئيس ـ له موقف من المرجعية في النجف الاشرف . ولكن لو تفحصنا كتبا ووثائق ورسائل تتحدث عن تلك المدة من الحكم ، سوف نجد العكس تماما ، نحن لا ننكر السيرة الدموية من التصفيات التي لجأ إليها عبد السلام خلال حكمه الذي لم يدم سوى ثلاث سنوات وحتى من سبقه أو من جاء بعده وهو ديدن الحكام . ألا انه ومع هذا المسار ، سنجد له مسارا أخر معاكس تماما واليك عزيزي القارئ عدد من تلك الروايات التاريخية التي تشير الى غير ما ساقه لنا أعلاه :

فق ذكرت بعض المصادر ، ان عبد السلام عارف حين أصبح وزيرا للداخلية بعد ثورة تموز 1958 ، اجاز تأسيس عدد من الأحزاب بضمنها حزب الدعوة الإسلامية "الشيعي" والحزب الإسلامي العراقي السني . وفي عهد قاسم لم تكن المرجعية راضية عن نهجه في الحكم ولا سيما اعتماده على الحزب الشيوعي وعدم اهتمامه بمبادئ الشريعة الاسلامية . وبعد حركة 18 نوفمبر/تشرين الثاني 1963، وسقوط حكومة قاسم . تطلعت كما باقي الجماهير المعارضة لسياسات عبد الكريم قاسم للرجل الثاني في حركة 14 يوليو/تموز 1958، عبد السلام عارف وايدته، إذ رأت الشخصيات والمراجع الدينية الشيعية في عارف الرجل الحاج المتدين الملتزم بمبادئ الإسلام والعروبة والذي يكن حب واحترام لرجال الدين الشيعة . فارسلت له بيانات التأييد وأخرى للتنسيق والمناشدة لتحقيق تطلعات الجماهير وتطورت هذه العلاقة إلى علاقة تنسيق واجتماعات متبادلة واستطاع ان يبني علاقات احترام خاصة متبادله مع الشخصيات الشيعية البارزة في حينه، مثل السيد محمد كاشف الغطاء رئيس جمعية منتدى النجف الاشرف لآل البيت والذي عمد إلى تقديمه إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر في إحدى زياراته للقاهرة في حفل استقبال خاص أُعد لكاشف الغطاء في قصر عابدين، للتباحث بشأن مشروع الوحدة الثلاثية. وفي هذه المناسبة من سفره الى مصر ، يذكر صلاح الورداني في كتابه " الشيعة في مصر من الأمام علي الى السيد الخميني " وعند الصفحة (129) يقول : أن السيد محمد باقر الصدر طلب من الرئيس عبد السلام التوسط عند عبد الناصر من أجل الافراج عن السيد قطب . وهذه الرواية إن صحت والعتبة على من ساقها

ونشرها ، تكفي كدليل ان المساحة تكاد تتلاشى بين رجال الدين الشيعة وعبد السلام .

أما المرجع الديني الأعلى السيد عبد المحسن الحكيم فقد كان يناديه "بالرئيس الحاج "و"ابننا الحاج ." ـ كما اشرنا سابقا ـ إذ كان يكن تقدير خاص لسماحة السيد الحكيم، فكان يبعث رئيس الوزراء وبصحبة عدد من الوزراء عند رغبته بالاتصال بزعيم المرجعية الشيعية في الحوزة، فبعث أكثر من مرة رئيس الوزراء طاهر يحيي للنجف لاستشارة الحكيم في أمور الدولة كما كان يبتعث رئيس الوزراء لاستقبال المرجع الديني عند عودته من السفر خارج العراق. كما أنه وافق على استقبال المرجع الديني الشيعي الإيراني الخميني والذي في عهده طلب اللجوء إلى العراق .ومع هذا الصفحة من العلاقة التي لا تحتمل التأويل ، فقد كان عليه ان يحذر من أي قوة دينية او شعبية او حتى في داخل حكومته ، وهذا ما يمكن تلمسه في جلساته الخاصة إذ كان ينتقد بعض رجال الدين لبعض التيارات المتشددة لتطرفها في بعض المسائل قائلاً" :*انا لست ضد الشيعة أو أي طرف أو فئة عراقية ولكني ضد السلوك الطائفي"* **وفضلا عن ذلك ، فقد اتصل بالمرجعيات الدينية الشيعية والسنية بغية تحديث القانون العراقي من خلال اقتباسات من الشريعة الإسلامية. بل انه أول من اقر رسميا احتفالات عاشوراء ومن خلال الإذاعة والتلفزيون.**

ولزيادة التأكد من صحة تلك الروايات يمكن مراجعة عدد من المصادر التي كتبت عن تلك المرحلة ولم تشر لا من قريب او بعيد لأي مواقف معادية يمكن ان تؤشر حالة عداء أو وضع سلبي بين الطرفين ، بصرف النظر عما كانت عليه سياسته ازاء منافسيه او من اقرانه السياسيين[10] .

وفي السادس عشر من شهر نيسان 1966 توفي عبد السلام عارف ، فأخلفه ألأمير عبد الرحمن عارف[11] رئيس اركان الجيش بالوكالة ، شقيقه

---

10 يمكن مراجعة تلك المصادر والاطلاع على مضامينها :جلال النعيمي : حكام العراق ، ص 317 ؛ أحمد فوزي :سيرة حياة الرئيس عبد السلام عارف. 1986 ؛ مقابلات شخصية مع أسرة فخامة الرئيس وأصدقائه ورفاقه ؛ سلسلة محاضر مجلس الوزراء 1963 – 1966؛ موسى الحسيني. _المغترب العربي_ الشيعة والحكم في الدولة العراقية الحديثة .

11 الاخ الاكبر لعبد السلام عارف

كرئيس للجمهورية . وعلى العموم فقد كان حكمه ضعيفاً في الوقت الذي ناصبه الشيوعيون العداء . وقد استغل البعثيون هذه الثغرة ، وتمكنوا من توحيد جهودهم والسيطرة على الحكم في بغداد في شهر تموز 1968 عبر انقلابين في 17 و18 تموز ، اذ أصبح احمد حسن البكر[12] رئيساً للجمهورية وصدام حسين نائباً له ومنذ اللحظات الأولى لاستلام حزب البعث للسلطة في العراق دب نزاع خفي مصدره عدم التوائم والوفاق بين من ينتمي الى السيار وبين من ينتمي الى اليمن . وحصل هذا الصراع الذي كان يغذيه ميشيل عفلق[13] دون ان يصرح بذلك ، اذ كان يعلن انه حيادي بين الطرفين في الوقت الذي كان يشجع السعدي عل التحرك ضده .

وأمام هذا الواقع من نزاع الأخوة وأصحاب الفكر الواحد ، كان لا بد من طريق لاحتواء هذه الازمة التي راحت تهدد وجود الحزب على الساحة السياسية في العراق ، باعتباره الحزب الحاكم . فكان لا بد من قبضة حديدية تتيح لهم الإمساك بزمام الأمور قبل انفلات الأوضاع الداخلية للحزب أولا ، وانعكاس ذلك على وضع الحكومة . وهو ما كان يفكر به صدام حسين الذي

---

[12] من مواليد 1914 تكريت ، عمل في حركة الضباط الاحرار ، اشترك في الانقلاب على قاسم في ايلول 1958 . في سنة 1963 اصبح رئيساً للوزارة وكان قد انتسب الى حزب البعث 1960 . وبعد انقلاب تموز 1968 اصبح رئيساً للجمهورية ، تنازل عن الحكم قسراً 1970 الى نائبه صدام حسين .

[13] من مواليد عام 1910 في عائلة ثرية نسبياً . وكان ينتمي من حيث الدين الى المذهب الارثودكسي . في سنة 1928 حصل على منحة دراسية أتاحت له قضاء السنوات الاربع اللاحق في باريس . فتخصص في التاريخ في جامعة السوربون وتأثر بافكار وفلسفة ماركس ونيتشه . بدأ الاشتراك في نشاطات الطلاب السياسية عندما كان في باريس ،أنشأ اتحاداً للطلاب العرب ، ينادي باستقلال الوطن العربي وصيانة وحدته . وانتقى لمباديء الحزب الذي اسسه شعارات اقتبسها من الحركات التي شهدها وقتذاك . في سنة 1932 مارس مهنة التعليم في مدرسة التجهيز في دمشق فالتقى بصلاح الدين البيطار ، فشكلا ثنائياً اعتاد الطلبة اللقاء بهما ، لا سيما المتقربين لحزب البعث . في سنة 1943 فشل في الحصول على مقعد في المجلس النيابي وكذا الحال سنة 1947 ، وبعد سنتين من ذلك رشح نفسه عن حزب البعث ، وفشل أيضا لمعارضة الحكومة قبول تمثيل الحزب في البرلمان . سجن لأكثر من مرة وكان آخرها في عهد الشيشكلي الذي احيط به ليفرج عنه سنة 1954 . وفي سنة 1968 عاد الى العراق بعد سنوات في البرازيل ليترأس تنظيم الحزب في العراق . توفي في الثمانينيات في بغداد ودفن فيها ، للمزيد ينظر : مجيد خدوري : عرب معاصرون ادوار القادة في السياسة ، بيروت ، 1973، ص373 .

كان الرئيس الحقيقي للدولة . فعمد الى تشكيل اجهزة أمن قوية استمدت قوتها من خلاياها المنتشرة في أرجاء مختلفة من البلاد والتي تنامت بصورة مذهلة في قدرتها على تطويق مجمل النشاطات المضادة لتوجهات الدولة ذات الحزب الواحد . وقد استخدم في تعزيز قدرات الدولة والسيطرة على الامن منذ اللحظات الأولى باللجوء الى اساليب أكثر همجية وترويع لابناء الشعب من اعداء الحزب والمناهضين لتوجهاته . وفي سنة 1969 أدت مطاردة المعارضين الى اعدام ثلاثة وخمسين اتهموا بالتجسس . وفي كانون ثاني 1970 تم شنق والرمي بالرصاص لأثنى عشر معارضاً من المدنيين وتسعة وعشرون ضابطاً وضابط صف لتورطهم في انقلاب يميني فاشل . وفي تموز 1973 أعدم ستة وثلاثون رجلاً معظمهم من الأمن العام وعلى رأسهم مدير الامن وقتذاك "ناظم كزار"[14] ، لاشتراكهم في مؤامرة ضد الحكم . وفي سنة 1974 ، ضاعف النظام البعثي الحاكم من إجراءاته ضد المعارضين له من الشيعة ، فقام بجملة مداهمات واعتقالات شملت العديد من العلماء ورجال المرجعية بما فيهم السيد محمد باقر الصدر والسيد محمد باقر الحكيم . وفي هذه الأثناء اعتقل عدد من الشيوخ والسادة من أتباع السيد الصدر وقام بإعدامهم جميعاً وفي شباط 1977 ، تم اعدام مجموعة اخرى تألفت من ثمانية أشخاص لدورهم في حركات مناوئة للدولة في النجف وكربلاء والتي جاءت كردة فعل لسياسة النظام ضد ما يقوم به ابناء الشيعة من المراسيم الحسينية وما كانت تدور فيها من محاضرات وتوجهات في تلك المناطق . وليس من الغريب القول بإتباع النظام ألبعثي لسياسة البطش بحق المعارضين لنهجه ، لا سيما وان تأسيس حزب الدعوة الإسلامية سنة 1957 وانضواء رجال دين لهم مكانتهم المميزة وسط ابناء الشيعة في هذا

---

[14] ينحدر من اسرة ريفية بسيطة . تدرج في الحزب ، وانيطت به بعد انقلاب سنة 1968 مسؤولية أمن العراق استناداً لما كان يتميز به من روح تعسفية وحب للإرهاب . وفي هذا الخصوص يشير هادي العلوي في كتابه " دولة المنظمة السرية " أن احد المحققين عجز عن نزع اعترافات عدد من السجناء السياسيين ، وحين دخل كزار ووجد هذا المحقق منهمك في التحقيق من دون فائدة تذكر ، خطرت بباله فكرة شيطانية ، حيث طلب تابوتاً خشبياً ووضع ذلك المعتقل في داخله وعمد وامام اصحابه من السجناء الى تقطيعه والرجل في داخله ، مما رسم منظراً مرعباً لهؤلاء السجناء والدماء المنبعثة دون هوادة مع صريخ السجين ليتحول بعد دقائق الى مجرد شخير ويخرج جثة مقسمة بالتساوي الى اجزاء ، مما دفع بالسجناء الى الادلاء باعترافاتهم امام هذا الارهاب الرسمي .

التنظيم ، قد أوحى لهذا النظام ، بأن وجود أي حزب او جماعة تتقاطع ومسيرة الحزب الحاكم كما هو الحال في وجود الشيعة المنتمين الى حزب الدعوة والمؤيدين للمرجعية الدينية في النجف ، انما هو أمر يفهم منه مقارعة الدولة ، وهذا الشعور بالتأكيد كان له ما يبرره لدى النظام البعثي إذا ما ادركنا التوجه الفكري للنظام وما يحمله من رؤى ومفاهيم بصرف النظر عما راح ينادي به من شعارات تشير الى مفهوم الحرية والديمقراطية . ولما كان الحزب يرفض رفضاً قاطعاً مبدأ التعددية الحزبية ، لذلك كان بالمرصاد لأي تحرك يهدف الى هذا الغرض ، اذ كان يرى في تلك التعددية خلق حالة من الفوضى والاضطراب . والبلد بحاجة الى استقرار الاحوال ، وهذا تصور يتقاطع وما شهده تاريخ العراق المعاصر من تجربة ناجحة للتعددية الحزبية إبان العهد الملكي . وليس بخاف عما شهده القرن العشرين من بروز ساسة وضعوا نصب أعينهم تشكيل حكم دكتاتوري ووضع العراقيل أمام فكرة الحياة الديمقراطية ، وهم بذلك يرون في هذا السلوك ترسيخاً لفكرة حفظ البلاد من التجزؤ او الانفلات ، فأقروا بذلك نهجاً مؤسساً على الفكرة الميكافيلية لضمان استمراريتهم في الحكم ، من امثال ستالين وموسوليني وادولف هتلر . وإذا ما تأملنا قليلاً في شخصية صدام حسين ، لن يصعب علينا العثور على سلوك يتشابه وما كان عليه هؤلاء في إدارة وحكم بلدانهم . والتاريخ سجل لنا ان ستالين عمد الى قتل أكثر من ثلاثة ألاف مزارع في يوم واحد ، أو ما فعله هتلر في ليلة السكاكين الطويلة وبخصومه ومن المقربين له . وأمام ذلك يمكن للمرء ان يعي تبرير صدام حسين وأمثاله من القادة لسلوكهم ، لا سيما إذا ما تراءى لهم أنهم أحق من غيرهم في التصرف بهذا البلد لتميزهم بأسلوب خارق في التعامل مع الأشياء ، تجسد بنجاحهم في السيطرة على مقاليد الحكم وبأي وسيلة كانت تجيز لهم حقوق ما فوق العادة بغض النظر عن تأثير رجال الحزب القدامى واستحقاقاتهم .

وكردة فعل لهذا الاحساس راح النظام الحاكم في بغداد يحسب لبعض المراجع الدينية التي كانت تحمل افكاراً ثورية حسابا خاصا ، بل وعدتهم من اعداء الحكومة . وما زاد هذ الامر سوءاً هو العلاقة التي كانت تربط هذه المرجعية الدينية في ايران التي كانت تنظر إليها الحكومة العراقية ،وهو امر صحيح بأنها والحكومة في ايران تعمل بالضد منها لا سيما حين قاد الأمام الخميني المعارضة في ايران ضد الشاه اواخر السبعينيات .

وانطلاقاً من الواجب الشرعي الذي يحتم الوقوف بحزم ضد من يتعارض وتوجهات وتحجيم دور المرجعية في النجف ، فقد جعل بعض هؤلاء العلماء

من أنفسهم دعاة ثوريين ضد هذا النظام الذي راح هو الاخر يضاعف من تشدده بوجه المد الإسلامي الذي برز في المناطق الشيعية . وتشير بعض المصادر المطلعة على تلك السنوات ان الشرارة الأولى التي انطلقت خلال المواجهة بين السلطة في بغداد وبين الشيعة في النجف تمحورت حول مشروع تأسيس جامعة الكوفة وهو جزء من عملية تنمية واسعة النطاق للقطاع التربوي وتطوير التعليم العالي . وقد سارع قادة النجف الى تفعيل هذه المبادرة حين نجحوا في جمع المبالغ المطلوبة لهذا الغرض من رجال اعمال شيعة اثرياء[15] . وأمام ذلك انتهجت حكومة البعث في بغداد اسلوب المماطلة مع هذا المشروع ، معتمدة في الوقت نفسه القوة والتعسف ضد الساسة واصحاب الفكر ، فالصقت بالحوزات في النجف تهمة الخيانة والمشاركة في تنفيذ مؤامرة أميركية صهيونية . وكان السيد مهدي الحكيم بن السيد محسن الحكيم الهدف الأول للهجوم الذي حدث أواخر سنة 1968 مما اضطره ومحمد بحر العلوم الى بدء مرحلة من التخفي والهجرة المستمرة ، ولم يتمكنا من حضور موكب تشييع السيد محسن الحكيم سنة 1970 . ومنذ ذلك الحين ، تكررت الاضطرابات في النجف ضد حكومة بغداد واعتقل العديد من المراجع ورجال الدين لتخلق تلك المواجهة بين النظامين البعثي الحاكم وبين المعارضين لها من الشيعة ، رموزاً ثورية احتلت مكانة روحية مؤثرة في نفوس اتباعهم ، فتوسعت المعارضة على الرغم من تعدد سبل النظام القاسية لصدها . وكان من اهم من شهدته تلك الساحة السياسية العراقية المعارضين للنظام البعثي الحاكم هو " السيد محمد باقر الصدر " الذي وصفه الأمام الخميني مؤبناً : انه رائد الجامعة الإسلامية ومؤسس نظام دستوري واقتصادي جديد[16] . ولم يهنأ للنظام البعثي من بال بعد قتله ، اذ أصبح اغتياله محوراً لصراع متجدد ، اتسع نطاقه ليشمل الكثير من دول الشرق الأوسط وجنوب آسيا . ففي لبنان والكويت وايران وباكستان والهند والسودان ، يكون العقد التالي قد شهد سقوط الكثير من الضحايا في المواجهة المسلحة بين انصار الصدر واتباع صدام حسين وعلى مستوى أكثر عالمية وأوسع ، ليتحول الصدام الى معركة فاصلة كبرى مثلت أول انفجار لنقمة الحكومة البعثية في بغداد ، باندلاع الحرب العراقية الايرانية

---

[15] **أحمد الجلبي ومحمد بحر العلوم ، مقابلة معهما ، آذار 1990 ، نقلاً عن شبلي ملاط : تجديد الفقه الاسلامي ،محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم ، بيروت 1998 ، ص35 .**

[16] **ملاط ، المصدر السابق ، ص38 .**

(1980 - 1988) حيث بدأت بغزو إيران بعد اغتيال السيد الصدر بخمسة أشهر في الثامن والعشرين من ايلول 1980 . وفي مطلع التسعينيات ، غزت القوات العراقية الكويت . وعلى اثر الهزيمة التي لحقت بالقوات العراقية ، انتفض الشعب في إذار 1991 وغطت صور السيد الصدر جدران المدن التي استولت عليها المعارضة لفترة وجيزة من الحكم المركزي .

ولادته واسمه ونشأته :

في ليلة من ليالي الشتاء القارص والذي صادف الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة 1353 هـ / 1932 م ، ووسط عائلة احبت الخير لبعضها انحدرت من اصول لبنانية سكنوا جبل عامل واتخذت من مدينة الكاظمية مستقراً لها ، ولد السيد محمد باقر بن السيد حيدر بن السيد إسماعيل بن السيد صدر الدين بن السيد صالح بن السيد محمد بن السيد إبراهيم شرف الدين بين السيد زين العابدين بن السيد علي نور الدين بن السيد حسين بن السيد محمد بن تاج الدين بن السيد محمد بن السيد عبدا الله بن السيد احمد بن السيد حمزة بن السيد سعد الله بن السيد محمد بن السيد محمد بن السيد علي بن السيد عبد الله بن السيد محمد بن السيد طاهر بن السيد الحسين بن السيد موسى بن السيد إبراهيم المرتضى بن الأمام موسى الكاظم .

شخصيته العلمية ومقوماتها :

أكمل السيد الصدر دراسته الابتدائية في مدارس الكاظمية لينتقل بعدها إلى النجف الاشرف بعد ان تمكن من اقناع بعض افراد العائلة بضرورة دخوله الدراسة الحوزوية . وبالفعل حصل [17]هذا الامر بعد ان كان قد بدأها في الكاظمية ، وراح يحضر درس البحث الخارج ، وحين وصوله الى النجف وهو في سن الثانية عشر من عمره ، يكون السيد الصدر قد درس كتاب (معالم الاصول) على يد أخيه السيد أسماعيل الصدر ، وفضلاً عن ذلك درس

---

[17] مقدمة مباحث الاصول ، ج1 ، القسم الثاني ، طبعة 1407 ، ص43

على جماعة من أعلام واساتذة الحوزة العلمية في النجف الاشرف ، فكان من بينهم الشيخ محمد رضا آل ياسين واية الله الشيخ ملة صدرا البادكوبي[18] . ثم درس عليه الجزء الثاني من الكفاية والانصار الاربعة ، ودرس ايضاً على اية الله الشيخ عباس الرميثي وآية الله السيد ابو القاسم الخوئي[19] . واية الله الشيخ محمد تقي الجواهري ، اذ درس عليه الجزء الأول من الكفاية وقسماً من كتاب اللمعة . وترك السيد الصدر التقليد منذ بلوغه سن التكليف مما يدل على بلوغه مرحلة الاجتهاد مبكراً . وقد صرح باجتهاده بعض فقهاء النجف الكبار وهو في العقد السابع من عمره . وواصل السيد بعد ذلك دراساته الإسلامية في جامعة النجف الاشرف لدى كبار اساتذتها حتى أكمل دراساته العليا وهو مجتهد ضليع اعترف له اساتذته بالتفوق والنبوغ سنة 1378 هـ أ ليبدأ بعد ذلك ممارسة التدريس والتأليف ، حيث كان قد مارسها بالفعل قبل ذلك بقليل .

المؤثرات الفكرية في شخصية الصدر:

لطالما اهتمت الأمم اهتماماً شديداً بتنمية العقل والتفكير لدى أبنائها ، وهو أمر كذلك عني به الدين الاسلامي حين حث على طلب العلم والابداع فيه . وكلما بحثنا في القرآن الكريم وجدنا أنه يحتوى على الكثير من الإشارات التي تتعلق بالفكر، كقوله تعالى : (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ...)[20] ،وفي تأكيد الحكمة وفضلها قوله تعالى (يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ...)[21] .لقد حرك القرآن الكريم العقول والأفكار واستأنس به العرب شيئاً فشيئاً بعد

---

[18] الملا صدرا القفقازي المعروف بالشيخ صدرا البادكوبي ، ولد في احدى قرى بادكوبة

[19] العلامة السيد ابو القاسم الخوئي بن السيد علي أكبر (ت1371هـ) بن السيد هاشم ليتصل نسبه بالسيد ابراهيم المجاب بن محمد العابد بن الإمام موسى الكاظم (ع) . ولد في 15 رجب 1317 / 1897م . درس العلوم الدينية في النجف على يد العلامة الشيخ مهدي المازندراني وشيخ الشريعة والشيخ ضياء العراقي والميرزا النائيني وغيرهم . من مؤلفاته اجود التقريرات / محاضرات النائيني وتقريرات في الفقه توفي (رح) يوم السبت الثامن من شهر صفر 1314 الموافق الثامن من شهر آب 1992.

[20] البقرة / آية 269 .

[21] الحشر / آية21

أن كانوا بعيدين عن منطق الاستدلال، وعلمهم كيف يمكن إدراك الأسرار الخفية لعالم الغيب من عالم الشهود، حين عبر القرآن عن ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة . ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيرا . ومما لاشك فيه ، أن هذه الآيات تؤكد على أن التفكير فريضة إسلامية، وأن العقل الذي يخاطبه الإسلام هو العقل الذي يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتدبر ويحسن الإدراك والرؤية. كما أن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكِر على إهمال عقله، وقبول الحَجْر عليه .)[22]

وقد وضع المعنيون بعلم النفس ثمة صفات شخصية يتميز بها صاحب الابداع ومنها : المرونة والمبادرة والحساسية للمثيرات والمثابرة والدافعية والمزاجية وتأكيد الذات والفكاهة والسيطرة . فالأفراد الذين يمتازون بمثل هذه الخصائص ، هم أكثر قدرة على الإبداع والابتكار ، ولست ببعيد عن ادراك مثل هذه الصفات عند السيد الصدر ، فقد كنا نستغرب منه هذه الروح الشبابية التي يمازح بها جلسائه وزائريه . والى ذلك ثمة صفة اخرى يمتاز بها هذا الشخص المميز في فكره وشخصيته ، وهي .الاستقلالية لدى الفرد ، ويكفي ان نعلم بأن صدام حسين ، كان قد عرض عليه ما يغري الكثير ، لمجرد ان يتراجع عن مشروعه وينسجم مع الفكر البعثي ، ففضل الموت على ان يتنازل عن مبدأه ، ويلتزم مبدأ لا يؤمن به ولا يرضاه ، وهو بالتأكيد حائل دون مبدأ الابداع . ومن الصفات الاخرى والهامة جدا التي تميز بها السيد الشهيد الصدر ، هو تمسكه وتأثره بالبيئة التي عاش فيها وفي هذا السياق من بيان اثر البيئة النجفية على شخصية السيد الشهيد الصدر ، فمن الضروري جدا الاشارة الى ان استقرار الشيخ الطوسي (385- 460) [23] في النجف الاشرف اثر فتنة طائفية ادت الى حرق بيته وكتبه ومؤلفاته في بغداد.وحين استقراره في النجف أقام مجلسا فتوافد عليه طلبة العلوم الدينية من أنحاء العالم حتى بلغ عدد من كان يحضر مجلسه ، أكثر من ثلاثمائة من العلماء المجتهدين . فتأصلت الحركة العلمية في هذه المدينة خلال فترة زمنية قصيرة لا تتجاوز العشر

---

[22] العقاد ، عباس مصطفى العقاد : التفكير فريضة اسلامية ، دت ، ص17 .

[23] هو المفسر المحدث والفقيه الاصولي المتكلم في القرن الخامس الهجري الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسين بن علي بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة لقدرته العلمية وتزعمه للحركة الفكرية.

سنوات[24] . لاسيما وان موقع النجف على حافة الجزيرة العربية وتفاعلها المستمر مع العلوم العربية لغة وفقها وأدبا وتفسيرا، ميز الوسط العلمي بتضلع ليس بالقليل في هذه المبادئ المذكورة ، بل الى جانب الفقه والأصول، وما يعتبر مقدمة لهما من بلاغة ومنطق وما هو من حكمة وفلسفة .

وبعد سقوط بغداد على أيدي المغول سنة 656هـ/1258 تم تقسيم العراق إلى ستة أقسام إدارية، كانت النجف من نصيب أعمال(الحلة - الكوفة) . وبموجب التشكيلات الادارية التي صدرت عن هذه الحكومة، عدت النجف قضاء تابعا للواء كربلاء ، وفي اوائل السبعينيات من القرن العشرين ، تحولت الى محافظة بعد حذف كلمة الاشرف منها . وعقب هذا التحول ازدادت مكانة هذه المدينة عما كانت عليه في السابق فصارت لها الصدارة في الحركة العلمية والادبية بعد ان غدت مركز اشعاع ديني . اذ أصبحت الحوزة العلمية في النجف ملتقى ثقافات اسلامية متعددة ومحفل افكار شعوب متباعدة ، فنهضت بحركة ادبية متميزة كان للعامل الديني وانعكاسه على العامل الاجتماعي ، اثر اقوى في ازدهارها . فانتشرت المكتبات في هذه المدينة اذ ضمت أكثر من ثلاثين مكتبة ، حتى القرن الثالث عشر للهجرة .[25] وفي سنة 1856 أسست مطبعة ، طبعت فيها مجلة تصدت الى بيان رحلات ابي الثناء الالوسي الكبير(1270)[26] وهذه المجلة مهدت لظهور مجلة العلم لمؤسسها السيد هبة الدين الشهرستاني .[27] وقد بلغ مجموع المجلات التي صدرت خلال القرن نفسه تسعا وعشرين مجلة الى جانب نشوء الجمعيات الأدبية ، مثل جمعية الرابطة العلمية الأدبية وجمعية منتدى النشر .

وأمام هذه المعطيات الحضارية ، غدت النجف قبلة الوافدين إليها من خارج البلاد ممن كان همه ألأخذ من معين علمائها والتزود مما يدور في أروقة مدارسها الدينية ومساجدها من تداول للعلوم المختلفة . وقد كان لهؤلاء

---

[24] محمد بحر العلوم ، الدراسة وتاريخها في النجف، بحث ضمن موسوعة العتبات المقدسة، ج7،ص9ص112

[25] للمزيد ينظر ، جعفر الخليلي ، موسوعة العتبات المقدسة ، منشورات الاعلمي - بيروت، الجزء السابع (قسم النجف - المجلد الثاني)

[26] ابو الثناء محمود شهاب الدين الالوسي ، صاحب تفسير روح المعاني .

[27] من مواليد سامراء في شهر رجب 1301 /1881 . استقر في النجف الاشرف لخمسة عشر سنة ، فتح أبواب التدريس في العلوم الاربعة (البلاغة والمنطق والفلسفة والهيئة) ، فاتصلت به العوائل النجفية من آل الجواهري وكاشف الغطاء والشبيبي لغرض تدريس ابنائهم . من اشهر كتبه واولها كتابه (الهيئة والاسلام) وكتاب (توحيد اهل التوحيد) و(تنزه التنزيه) . للمزيد ينظر : أحمد البهادلي ، هبة الدين الشهرستاني الحسيني ، آثاره الفكرية ومواقفه السياسية ، بغداد ، 2000 .

الذين تخرجوا في جامعة النجف الدينية ، ادوار كبرى في قيادة حركة التحرر الإسلامية في مختلف أقطار العالم الإسلامي من أمثال الأمام الحسن الشيرازي[28] صاحب الفتيا في ثورة التنباك في إيران ، والأمام الشيخ محمد تقي الشيرازي أحد كبار زعماء ثورة العشرين في العراق والأمام محمد كاظم الآخوند الخراساني (1321 - 1329)رائد الحركة الدستورية في إيران والأمام الشيخ محمد كاشف الغطاء[29]الزعيم الإصلاحي والأمام السيد أبو القاسم الكاشاني زعيم ثورة تأميم النفط الايراني والأمام السيد محسن الحكيم رائد النهضة الشعبية ضد النظام الحاكم في بغداد وقتذاك والأمام السيد عبد الحسين شرف الدين رائد الحركة التحررية في بلاد الشام . ولعل اقرب نموذج لاستقطاب جامعة النجف لطلابها هو مجيء السيد جمال الدين الافغاني[30] واستقراره في النجف الاشرف طلباً للعلم والتزود به .

وما ينبغي الاشارة إليه ، أن مدارس النجف الاشرف وجامعتها الدينية لم تكن مقتصرة في أعدادها على علماء دين فقط ، بل انجبت جيلاً من الشخصيات الأدبية التي كان لها الأثر البالغ في رفد الحركة العلمية في

---

[28] المجدد الشيرازي محمد حسن بن محمود (1230 - 1312). أحد اعلام الامامية الذائع الصيت والذي افتى بحرمة التنباك في ايران لقطع دابر الاستعمار البريطاني . هاجر الى النجف من شيراز ثم الى سامراء

[29] من اشهر علماء النجف الاشرف ممن تصدوا لمهمة التقريب بين المذاهب الاسلامية . كان يكافح الخرافات والبدع ممن اعتادها العوام من الناس ، ينظر : موسوعة النجف الاشرف ، ص425

[30] من مواليد اسد آباد من توابع همدان في شعبان سنة 1254 هـ / 1834 م . توفي في شوال 1314 /1894 في استنبول . اما نسبته الى الافغان واشتهاره بالافغاني ، فمن المشهورات التي لا أصل لها . ورب مشهور للاصل له وكان سبب اشتهاره بادعاء نسبه الى الافغاني في مصر وخلاها ، لا الى ايران تعمية للامر . ولولا ذلك ، لما سمي بحكيم الاسلام وفيلسوف الشرق . وقيل ايضا ان الافغاني جاء الى طهران مع ولده جمال الدين سنة 1226 هـ ومكثا فيها قرابة خمسة اشهر لسافرا الى العراق ويدخلا النجف في عصر الشيخ مرتضى الانصاري اذ بقي فيها اربع سنوات . وفي سن الثمان عشر من عمره سافر الى الهند سنة 1272هـ فأقام فيها لمدة سنة وبضعة اشهر وراح بعد ذلك بالتنقل بين البلدان حتى وافى مكة المكرمة سنة1273 . وفي سنة 1285هـ سافر الى الحج عن طريق الهند التي لم تسمح له حكومتها بالاقامة الطويلة فعاد الى مصر ومنها الى الاستانة التي فارقها بعد بضعة اشهر ليعود الى مصر ومنها الى بلدان اخرى كثيرة . وهكذا كانت حياته عبارة عن رحلة شاقة في عمق الزمن ، ينظر : موسوعة النجف الاشرف ، ص305

العراق بثر العطاء ، وكان من بين هؤلاء علي الشرقي و محمد رضا الشبيبي والجواهري[31] ، فكانت هذه المدارس مراكز للفكر الديني والسياسي والأدبي .

وفي النصف الأول من القرن العشرين ، تكون النجف قد فقدت موقعها القيادي فيما يتعلق بالنهضة الدينية الحديثة التي شهدت انبعاثاً في زمن العلامة محمد مهدي بحر العلوم المتوفى سنة 1997م والشيخ جعفر كاشف الغطاء[32] المتوفى سنة 1812 المجتهد محمد شريف المازنداني[33] المتوفى في سنة 1245 هـ / 1813 م لا سيما بعد الضغوط السياسية والاقتصادية التي تعرضت لها من جراء الحكومات المناهضة للمد الإسلامي الشيعي وبدفع من قوى خارجية ، الى جانب بروز مدينة قم التي بدأ نجمها بالصعود منذ عام 1923 م اذ عززت موقعها على حساب النجف وبالذات بعد وفاة المجتهد الاكبر ابو الحسن الاصفهاني[34] سنة 1946 الذي كان يقيم في

---

[31] محمد مهدي الجواهري (1903 -2002) شاعر عراقي نشأ في مدينة النجف الاشرف في اسرة كان اكثر رجالها من المشتغلين بالعلم والادب . درس العلوم العربية وحفظ كثيراً من الشعر القديم والحديث ، سيما شعر المتنبي . اشتغل بالتعليم في فترة من حياته ، وبالصحافة فأصدر جرائد الفرات ثم الانقلاب وبعدها الرأي العام . وكان اول دواوينه (حلبة الادب) 1923 ، وله ديوان آخر باسم (بين الشعور والعاطفة) 1928 وديوان الجواهري (1935 - 1945 الى 1953في ثلاثة اجزاء . توفي سنة 2002 ودفن في مقبرة الغرباء في سوريا المنفى.يراجع الموسوعة العربية الميسرة (1207/ 1987) .

[32] شيخ الطائفة المشهور بالشيخ الاكبر النجفي زعيم الامامية ومرجعها الاعلى في عصره . كان مرموقاً ومؤثراً في التقريب بين الشيعة والسنة في العراق . وفي عهده تعرضت النجف الى الاعتداءات الوهابية ، اذ وقف الشيخ في مواجهتهم أربعة أيام بالتعاون مع الاهالي حتى ردهم عن المدينة دون المساس بها .

[33] ويلقب بشريف العلماء وهو احد اعمدة الحوزة العلمية في كربلاء وآخر علمائها التي بوفاته وانتقال تلامذته الى النجف ، تكون رحلة ازدهار الحوزة في كربلاء قد تناقصت .

[34] ابو الحسن بن محمد الأصفهاني (1277او 1284 - 1356هـ) ولد في سده أحدى قرى اصفهان . درس فيها ثم هاجر الى العراق واستقر في كربلاء و النجف واخذ عن علمائها . وقد آلت اليه الزعامة الدينية الكبرى عقب وفاة الشيخ النائيني . واشهر ما ترك من المؤلفات " وسيلة النجاة " الذي حشاه جمع ممن تأخر من العلماء . توفي (رح) في الكاظمية في التاسع من ذي الحجة 1365هـ ودفن في النجف الاشرف . وقد انتقلت الزعامة من بعد وفاته الى قم حيث بزغ نجم السيد حسن البروجردي المتوفى سنة 1380/ 1960. للمزيد ينظر : موسوعة النجف الحضارية ، ج11/ص33

النجف ، وبروز حسين البروجردي [35]في قم كمجتهد اكبر ، واعتباره مرجع التقليد الاوحد . ولم يستمر في النجف بعد ذلك الا قلة من كبار المجتهدين ، مثل السيد محسن الحكيم المتوفى سنة 1970 والسيد ابو القاسم الخوئي المتوفى سنة 1992 .

من المعروف إن هنالك ظروفا وعوامل ، تكون بمثابة مؤثرات فكرية مؤثرة في بلورة شخصية الفرد ، لعل من أهمها البيئة التي يعيشها ذلك الفرد بوصفها تمثل المحطة الأولى في حياته. فالشخص في سنواته الأولى يكون كالصفحة البيضاء ،يسهل الكتابة عليها وصدق من قال :" التعلم في الصغر كالنقش على الحجر ".وعليه ، فان طبيعة بيئة الشخص ستنعكس سلبا أو إيجابا على سلوكه في الحياة ولما كانت البيئة التي ترعرع فيها السيد الصدر ، بمثابة مدرسة فكر وأدب متكامل وفقه الدين ، فان هذا الامر انعكس على سلوكه فأدى الى التزام نهج ابيه وذويه ممن كان لهم باع طويل في العلوم الدينية والمعرفية ، وكان من اهم من تاثر بهم: السيد حيدر بن السيد إسماعيل وهو من مواليد سامراء 1309- 1891، هاجر بصحبة والده الى كربلاء سنة 1896 ودرس المقدمات [36] والعلوم العربية على ايدي عدد من العلماء الأفاضل . درس البحث الخارجي على يد ابيه السيد اسماعيل الصدر وعلى يد السيد حسين الفشاركي والحائري اليزدي [37] في كربلاء .

---

[35] هو ابن السيد علي بن احمد الطباطبائي (1292- 1380)ولد في بروجرد وتوفي في قم ، ويعد من مراجع الامامية وعلمائها الافاضل. من اثاره المهمة : اسانيد الاستبصار ، وبيوت الشيعة ، وتجريد رجال النجاشي .

[36] هي المرحلة الاولى من مراحل تدريس العلوم الدينية في النجف الاشرف . وتتضمن دراسة النحو والصرف ، وعلوم البلاغة ، والمنطق وهي بالتالي مقدمة في علمي الفقه والاصول .

[37] ولد في قرية من قرى محافظة يزد وذلك بتاريخ 1276 / 1856 ، وترعرع بين احضان عائلة فلاحية متدينة. درس المقدمات في اردكان من توابع مدينة يزد ثم ذهب الى حوزة يزد لاكمال دراسته هناك . هاجر الى سامراء المقدسة بعد ازدهار الدراسة فيها وتتلمذ على يد كبار علمائها من أمثال الشيخ الشيرازي واكمل دراسته فيها . ذهب الى كربلاء المقدسة وقام بتشكيل حلقة دراسية في مدرسة حسن خان ، وظل مقيما هناك مشغولا بالتدريس حتى عام 1332في عام عاد الى ايران متوجها لزيارة الامام علي الرضا (عليه السلام) ، وقد كتب اليه بعض العلماء رسالة طلبوا فيها من سماحته المجيء الى العراق لغرض التدريس ، فقبل دعوتهم واخذ يلقي الدروس فيها لمدة ثماني سنوات . اعترف له كثير من العلماء بالاجتهاد فتوجهت الأنظار الى مرجعيته

واشار أغا بزرك الطهراني .[38] "الى السيد حيدر بقوله : ولقد رايته مرارا في أيام والده او بعدها ، فوقفت على غزارة علمه وكثرة فضله ، وكان دائم الاشتغال كثير المذاكرة ، قل ما دخل مجلسا لأهل الفضل ولم يفتح بابا للمذاكرة والبحث العلمي ، وكان محبوب السيرة حسن الاخلاق ." ولقد كان السيد حيدر ، عظيم المنزلة ، وحامل لواء التحقيق ، عالم عامل
وقال بعض العلماء العاملين في تاريخ ولادة السيد حيدر :
لحيدر واليمن معا فناد بالتاريخ ممن قد ظهر
واستنادا لما كان عليه من حسن خلق وغزارة علم وتأدب في الدين ، فقد بنى أسرة كريمة عالمة متفقهة في امور دينها ودنياها ، مثلوا بوجودهم محورا للفكر الإسلامي ونبوغه من خلال عطائهم الثر.اذ تألفت هذه الاسرة من ابنين وبنتا واحدة ، وهم : حجة الاسلام السيد اسماعيل الصدر الذي ولد في الكاظمية في شهر رمضان من سنة 1340. درس المقدمات والسطوح[39] على يد علماء الكاظمية وهاجر بعد ذلك الى النجف في سنة 1365 فتتلمذ على يد العلامة الشيخ محمد رضا ال ياسين واية الله العظمى السيد محسن الحكيم واية الله العظمى السيد عبد الهادي الشيرازي [40] فضلا عن اية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي . وقد اجازه استاذه اية الله العظمى الشيرازي . ليعود الى الكاظمية ويشتغل بالتدريس، فاصدر كتابا في الفقه واخر في الاصول والتفسير والرجال . ولم يطبع منها سوى مجلد واحد في التعليق على التشريع الجنائي الإسلامي ، كما طبعت له محاضرات في التفسير ، الجزء الأول .

واخذ كثير من مقلدي العلماء الماضيين ـ رحمهم الله ـ يرجعون اليه في تقليدهم .وتوفي سنة 1355هـ .

[38] للمز2يد ينظر أمجد رسول ، أقابزرك الطهراني مؤرخاً ، رسالة ماجستير ، كلية الاداب ، جامعة الكوفة ، 2007

[39] ويقصد بها دراسة متون الكتب في الفقة الاستدلالي واصول الفقة , ويدرس في هذه المرحلة معالم الاصول وقوانينه وكفاية الاصول وغيرها وهاتان المرحلتان تعدان الطالب ليكون مستعدا للمرحلة الثالثة وهي البحث الخارجي وتستغرقان وقتا ربما قد يصل الى عشر سنين او اقل تبعا لقابيلة الطالب واستعدلده الفكري .

[40] عبد الهادي بن اسماعيل الشيرازي (1380- 1382) ولد في سنة 1305 في النجف الاشرف ، إلا إن زعامته لم تطل اكثر من سنتين. وبه استعادت النجف الزعامة العلمية بعد رحيل السيد البر وجردي.

اما والدته فهي السيدة بنت المرحوم اية الله الشيخ عبد الحسين ال ياسين احد اعاظم فقهاء عصره . وكذا الامر لاخته ، العلوية الفاضلة المعروفة بـ (بنت الهدى) [41] التي اصدرت العديد من الانجازات العلمية ، فمن مؤلفاتها: "صراع من واقع الحياة" ، و "الحالة الضائعة" و "الفضيلة تنتصر" و "ذكريات على تلال مكة" و "المرأة مع النبي"و"كلمة ودعوة "وليتني كنت اعلم" و"امرأتان ورجل" و"لقاء في المستشفى" و"الباحثة عن الحقيقة" فضلا عن "بطولة المرأة المسلمة" .

وفي خضم هذا التجاذب الفكري النير ، محاطا بالبيئة النجفية العلمية المؤثرة ، تربى السيد محمد باقر الصدر وترعرع، فكان خير شاهد على عصره ، أعتبر وقيّم ، وخيرُ مَنْ وظفَ فكرهُ ، فأجادَ وعلّمْ .

من سجاياه:

1- حبه وعاطفته:

لقد امتلك السيد الصدر عاطفة جياشة وأحاسيس صادقة وشعور أبوي تجاه كل أبناء ألأمة ، إذ تراه يلتقيك بوجه طليق ، تعلوه ابتسامة ،تشعرك بحب كبير وحنان عظيم ، حتى يحسب الزائر ان السيد لا يحب غيره وان تحدث معه أصغى إليه باهتمام كبير ورعاية كاملة ، وكان سماحته يقول : إذا كنا لا نسع الناس بأموالنا فلماذا لا نسعهم بأخلاقنا وقلوبنا وعواطفنا؟ والى جانب ذلك فقد كان زاهدا في الدنيا وهي مقبلة عليه ،بل وزهد في الرفاه وهو في قبضة يمينه . وكان يقول (يا دنيا غري غيري) فقد كان زاهدا في ملبسه ومأكله لم يلبس عباءة يزيد سعرها عن خمسة دنانير(آنذاك)، في الوقت الذي كانت تصله أرقى أنواع الملابس والأقمشة ممن يحبونه ويودونه ، لكنه كان يأمر بتوزيعها على طلابه . ولسنا في ذلك محاولين إطفاء تلك الصفة الجليلة على شخصيته، بل شهد بذلك العديد ممن كان يتصل به . ولعل من

---

[41] ولدت آمنة حيدر الصدر (بنت الهدى) في سنة 1357/ 1937في مدينة الكاظمية ، توفي والدها المحقق حيدر الصدر وعمرها سنتان . تلقت العلوم الدينية والشؤون الاجتماعية والثقافية حتى غدت رائدة في العمل الإسلامي في العراق . من اوائل من كتب في مجلة الاضواء . وقفت في وجه النظام البعثي ايما وقفة حين اعتقلوا السيد الصدر ، حتى انتهى بها الامر الى الاعتقال في سجون هذا النظام ، حيث عمدت السلطة الحاكمة في يوم السبت المصادف العشرين من جمادي الأولى 1400 / الخامس من نيسان 1980 الى اعتقالها وأخيها السيد الصدر ، ولم يمضيا سوى ايام حتى اعدما في ذلك السجن . ينظر : جعفر حسين نزار : عذراء العقيدة والمبدأ الشهيدة بنت الهدى ، بيروت ، مطبعة دار التعارف ، 1985

أروع الجوانب في حياة السيد الصدر (رحمه الله) هو الجانب العبادي ، وليس من المستغرب القول: انه كان يهتم في هذا الجانب بالكيف دون الكم ، فكان يقتصر على الواجبات والمهم من المستحبات . وكانت السمة التي تميز تلك العبادات هي الانقطاع الكامل لله سبحانه وتعالى ، والإخلاص والخشوع التامين ، وفضلا عن ذلك، كان السيد الصدر أسوة في الصبر والتحمل والعفو عند المقدرة فقد كان يتلقى ما يوجه إليه بصبر تنوء منه الجبال ، وكان يصفح عمن أساء إليه بروح طيبة .
لقد كانت علائم النبوغ بادية على وجهه منذ طفولته . ويروى انه وفي بداية حياته الدراسية ، اذ كان يدرس عند الشيخ محمد رضا ال ياسين ، وفي احدى محاضراته وصل الى مسالة" ان الحيوان هل يتنجس بعين النجس ، وهل يطهر بزوال العين ، او لا يتنجس بعين النجس؟" وقد اكد في هذا السياق ان الشيخ الأنصاري ذكر في كتاب الطهارة : انه توجد ثمرة في الفرق بين القولين تظهر بالتأمل ثم أضاف الشيخ ال ياسين : إن أستاذنا المرحوم السيد إسماعيل الصدر حين انتهى بحثه الى هذه المسالة ،طلب من تلاميذه ان يبينوا ثمرة الفرق بين القولين ، ونحن بينا له ثمرة في ذلك ، وأنا اطلب منكم ان تأتوا بالثمرة غدا بعد التفكير والتأمل .
وفي اليوم التالي حضر السيد الصدر قبل الآخرين عند أساتذته ، وقال له: أني جئت بثمرة الفرق بين القولين، فتعجب الشيخ ال ياسين من ذلك كثيرا ، لأنه لم يكن يتصور ان حضور تلميذه الى الدرس حضورا اكتسابيا ، وإنما هو حضور تفنني.اذ بين السيد الصدر ثمرة الفرق بين القولين ، وحينذاك ، دهش الأستاذ من حدة ذكاء تلميذه ونبوغه ، وقال له : اعد بيان الثمرة حين يحضر بقية الطلاب ، وعندما حضروا سألهم الشيخ: هل جئتم بثمرة؟ فسكت الجميع ولم يتكلم احد منهم ، فقال الاستاذ: ان السيد محمد باقر قد أتى بها ، وهي غير تلك التي بيناها لأستاذنا السيد إسماعيل الصدر .
ثم بين السيد الشهيد الصدر ما توصل إليه من ثمرة الفرق بين القولين ، اذ نفذ بنبوغه هذا الى صميم القلوب بصفته ، شخصية علمية وفكرية بارزة ، وحاز على اعتراف فضلاء وعلماء الحوزة العلمية.

السيد الصدر والتقليد:
من المعروف ان في دين الله تعالى ، أوامر ونواهٍ يسأل عباده عنها . ولا وسيلة لمعرفة المكلف بأنه قد أدى الى الله طاعته تعالى في امره ، واتقاه في نهيه ، الا إذا كان في جميع أفعاله وتروكه مجتهدا في أحكام الشريعة ، او

مقلدا لمن هو أهل للتقليد والاقتداء به ، او محتاطا، على ان يستند في احتياطه الى علمه هو واجتهاده او الى تقليد مجتهد معين ، وهذا يجري في غير البديهيات الدينية والمسلمات الواضحة ،كوجوب الصوم والصلاة وحرمة الزنا والربا والمسائل القطعية التي يمكن العلم بها بلا جهد ودرس ، كبعض الواجبات وكثير من المستحبات ، وأكثر المباحات التي يعرف حكمها الكثير من الناس الذين يعيشون في البيئات الدينية ، ومنها على سبيل المثال، وجوب العدة على زوجة الميت وعلى المطلقة الشابة بعد المقاربة واستحباب الأذكار والدعيات وإباحة أكل الرمان ، فان هذا النوع من الأحكام ، لا اجتهاد فيه ولا تقليد ولا احتياط ، وفضلا عن ذلك، فلا تقليد في تطبيق المعاني الكلية على أفرادها الخارجية والتمييز بينها من قبيل : ان هذا المائع السائل الموجود أمامك هل هو خمر او خل ؟ فقد يجهل المرجع انه خمر ، ولكنك تعلم انه خمر فعليك حينها ان تتصرف وفقا لعلمك[42].

والتقليد،هو الطريق الأكثر عملية لجل الناس، اذ اعتادوا في كل مجال على الرجوع الى ذوي الاختصاص والخبرة بذلك المجال، وهو واجب على كل مكلف لايتمكن من الاجتهاد.[43] ويشترط فيمن يرجع إليه في التقليد شروطا معينة ، منها البلوغ والعقل والذكورة وطيب الولادة والإيمان والاجتهاد والعدالة . وتشير المصادر المقربة من السيد الصدر انه ما أن وصل سن التكليف حتى ترك التقليد، إذ كان مقلدا للشيخ محمد رضا آل ياسين .ويبدو واضحا إن ما كان عليه الصدر من نبوغ مبكر ومن تحسس بتلكؤ المؤسسة الدينية الشيعية في عطائها واحتوائها للوضع العام. في وقت شهدت المناطق الشيعية لا سيما النجف المقدسة ، شيوعا للماركسية ، كل ذلك جعل منه ينتهج نهجا مستقلا عما كان عليه علماء تلك المرحلة ولعل من أهم ما دفعه إلى هذا السلوك ، هو نشر المجتهد الكبير محمد حسين كاشف الغطاء أوائل الخمسينات رسالة بعنوان" المثل العليا في الإسلام ، لا في بحمدون "[44] وأخرى بعنوان" محاورات" أصدرها بعد إن زاره في بيته في النجف سفيرا بريطانيا والولايات المتحدة .ومن ذلك ادرك العلماء الشباب ، ضرورة بث روح التجديد في الاسلام ، وشهد الاسلام نوع جديد من الادبيات , شكل تحديا

---

[42] الصدر ، محمد باقر ، الفتاوى الواضحة ، ايران ، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، 2002/1423ص111،ص112،

[43] هو القدرة العلمية على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرر له .

[44] بحمدون ، مدينة في لبنان ، شهدت قيام مؤتمر لمجابهة" الفلسفة المادية الفانية" التي بثتها الشيوعية في الشرق الاوسط .

لمنهج التدريس والتعليم في النجف . ومع هذا التوجه برزت اجتهادات السيد الصدر المتسمة بروح الاستقلال عن العلماء وقتذاك من دون تعريض مكانته الفقهية للخطر . فكتب عن قرية فدك ، والمشاكل الأولى للشيعة والسنة[45]، أو ان يخرج بعد سنوات قليلة ، وهو لم يدخل بعد عامه الثلاثين ، بكتاب عن نظام فلسفي إسلامي تمكن من زجر الفكر الشيوعي وردعه. ومع ذلك فان لجوئه الى الاحتياط ، يعني انه احتفظ باستنتاجاته لنفسه من باب الحيطة والحذر ، او نتيجة عدم الاطمئنان كليا الى صحتها وصوابيتها .

العلاقة بين السيد الخميني والسيد محمد باقر الصدر :

على الرغم من تقارب وجهتي نظر الشخصيتين ،الى جانب الحماية المشتركة لهما من قبل اية الله محسن الحكيم ، وحسن الجوار الطبيعي بينهما فان علاقتهما بقيت غير واضحة المعالم ، مما أدى الى ندرة اللقاءات بينهما. وقد يعزى هذا الموقف نوعا ما الى طبيعة السيد الخميني الخجولة وما كان يكتنف تحدثه بالعربية من صعوبة الى جانب ما كان عليه من تحفظ وحذر طوال فترة أقامته في النجف وهو بالتأكيد ناتج عن ظرف المكان ، فقد كان مدركا صعوبة إيجاد منفى امن له. ففي أعقاب ثورة خورداد[46] التي نتج عنها رحيله عن إيران في الرابع من تشرين الثاني 1964، كان قد أمضى سنة كاملة في بورسا قرب استانبول اذ شعر بالعزلة التامة في مجتمع ذي غالبية سنية ساحقة، وواقع تحت نظام دولة علمانية ومن تشرين اول 1965 ، حين غادر بورسا الى النجف، وحتى إرغامه الذهاب الى فرنسا في السادس من تشرين اول 1978، بقي وعائلته في المدينة العراقية النجف ، اذ كان معرضا طوال الوقت للترحيل الفوري بأمر حكومة معادية ومحاذرة. وهذا ما يفسر لنا بقائه بعيدا عن العلماء المحليين . وهذا ما يبرز أيضا قلة اتصالاته بالسيد الصدر الذي ذاعت شهرته العلمية والفكرية في الأوساط الشيعية قبل لجوء السيد الخميني الى النجف سنة 1965[47]، سوى ما أشيع

---

[45] راجع كتابه فدك في التاريخ.

[46] او ما عرفت بالثاني من خورداد.

[47] لم يشرح روحاني في كتابه " حركة إمام خميني ، المنشور في طهران سنة1985 وهناك ايضا طبعة أقدم في قم سنة 1977 الى ذكر السيد الصدر ، سوى إشارة واحدة ، وردت في سياق الحديث عن المنافسة على المرجعية العليا ، حين وجه السيد الخميني الى ابنه السيد احمد رسالة تكتنفها السويداء ، مؤرخة في 28 شوال 1330.

من استقباله السيد الصدر سنة 1967الذي كان بدوره يعمل على تحشيد الزعماء الدينيين أمام ما كان يسميه بالمعركة الحاسمة ضد إسرائيل[48] .
وقد اتخذت العلاقة بينهما بعدا آخر بعد ان اجتاحت الثورة عموم إيران ، من جهة، وبروز السيد الصدر كزعيم دون منافس للعلماء المجاهدين بعد وفاة السيد محسن الحكيم سنة 1970، من جهة أخرى ، وبذلك غدا الاثنين بطلا الساحة في بلادهم ، ومواجهة أنظمتها الحاكمة فيه. ومن ذلك وضع السيد الصدر تحت الرقابة الشديدة ، لا سيما بعد انتصار الثورة في إيران وتكرر الاتصالات والإشارات بين الطرفين . وفي سنة 1979 ، وهي السنة التي شهدت قيام الثورة الإيرانية ، فقد أثار هذا الحدث الشيعة في العراق ، وبدا الشارع يغلي ، وارتجت البلاد بأعمال شغب ، وهي حالة استكمالية لما كان قبل الثورة ، إلا أنها أخذت شكلا أخر ، حين أصبح السيد أكثر محورية لهذا التحرك . وهو ما أدى إلى زيادة الضغط من قبل حكومة بغداد على السيد الصدر ، الذي لاحت له فكرة اللجوء الى ايران الجديدة لكن السيد الخميني كانت له وجهة نظر أخرى حيال خروجه من العراق ، مؤكدا عبر رسالة بعثها إليه على عدم قناعته بخروجه في تلك المرحلة . ولم يمض أكثر من سنة على تلك الرسالة ، حتى أقدم النظام في بغداد على إعدام السيد الصدر وشقيقته بنت الهدى ، وحينذاك ، تجاوزت العلاقة بينهما الى أكثر التصاقا بالمصير مما كان قبل الاستشهاد فقد وجهت النداءات المتكررة للشعب ، بمختلف شرائحه الى الثورة والتزمت في هذا السياق ، رعاية المجلس الأعلى ورئيسه الشهيد محمد باقر الحكيم ، في عملهم السياسي الموجه نحو إسقاط النظام الحاكم في بغداد.

السيد الصدر ودوره السياسي:
يعود تاريخ تأسيس حزب الدعوة ، الى أواخر عام 1957 وبداية العام التالي، حين قامت جماعة من العلماء الشبان[49] بعقد اجتماعات في بيت السيد محمد باقر الصدر ، لتدارس ما تعرض المسلون إليه من تداعيات وفشل، وقد جعلوا مصب أنظارهم الآية الكريمة (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)[50] . وفي سياق التحضير لقاعدة جماهيرية واعية يعول عليها

---

[48] أ . طاهري، الأمام الخميني ، باريس، 1985، ص163.
[49] السيد مهدي الحكيم ، السيد طالب الرفاعي ، وشخص ثالث لم يفصح عنه.
[50] سورة الرعد/11

في انجاز مهام التغيير ، تم الاتصال بالطبقة المثقفة . ثم دعي غير العلماء للالتقاء بالعلماء داخل الحركة في الأشهر الأولى من عام 1958، واضعين في نظر الاعتبار، إن الإسلام عانى من تشوهات نتيجة العادات والتراكمات وان تصحيح ذلك لا يكون الا بتحرر الاجتهاد وإدخال العناصر الواقعية فيه كالرؤية السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، فضلا عن ضرورة رفده بالمنجزات العلمية . وأمام ذلك أسهمت المرجعية بوصفها الإطار الذي يدور في رحاه عملية التغيير المرتقب ، فأضفت شرعيتها على الحركة الناشئة بعد ثورة 14 تموز 1958 ، حين حصلت على تأييد المرجع الكبير اية الله السيد محسن الحكيم . بتأييد خطوات الإصلاح في ألأمة وإقامة المكتبات العامة والمراكز الدينية . وواضح ان هذا التحرك المميز من قبل المرجعية الذي جاء بعد ثورة عبد الكريم قاسم يعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية ، هي تحالف قاسم مع الشيوعيين وصدور قانون الإصلاح الزراعي إلى جانب تعديل قانون الأحوال الشخصية . وعلى العموم فأن المرحلة التأسيسية لحزب الدعوة تكون قد مرت بأربعة فصول تمثلت بانطلاقة الفكرة التي قد تكون قد قدحت في أذهان عدد من المؤسسين وتناقشوا فيها مع السيد الصدر فأقرها ووجههم في هذه الناحية مقترحاً الاسم والشكل التنظيمي وكاتباً أساسها الدستوري في نشرة (الأسس) التي وضعها كاملة بعد التأسيس ودرست في الحلقات التأسيسية الأولى وتم استنساخها باستخدام أوراق الكربون ووزعت على أفراد معدودين . أما الجلسة السابقة على التأسيس ، فهي مرحلة إقرار لا فكرة وتحصيل كلمة (شرف) أو عقد أولي يعتمد على الثقة والمرحلة الثالثة هي تشكيل الهيئة التأسيسية التي تم الإعداد لها بشكل مرتب وتولى الأعضاء فيها أداء القسم الشرعي وانبثقت منها قيادة الحزب ، في حين تمثلت المرحلة الرابعة بتكوين الخلية الأولى والتي كان يحضرها أفراد قلائل هم الأعضاء المؤسسون باكتمال النصاب او عدمه ، إذ ان السيد العسكري كان في بغداد ولم تتح له فرصة حضور الاجتماعات بصورة متواصلة وهي اجتماعات فكرية للتداول في الأسس . وكان هناك بعض الأشخاص الذين يعدون من أصحاب الحزب وتم اطلاعهم على بعض المتبنيات الفكرية دون أن ينتظموا داخل الحزب . ثم حصل التوسع في تشكيلاته لاحقاً . وقد اتبع أعضاء هذا الحزب سياسة التراضي والتوافق مع عبد الكريم قاسم في منشوراتها وما تذيعه على الناس . وفي المقابل فأنه وفر لهم ما يحتاجون إليه إزاء عملهم . ولما كانت في صميم عملها تبتغي صد التحدي الشيوعي للإسلام ، فقد سعت إلى إذاعة نصوص منشوراتهم من دار الإذاعة العراقية .

وكانت البلاغات تكتب من قبل السيد الصدر ، ويذيعها الخطيب السيد هادي الحكيم . ولم تدم علاقة الوئام طويلاً لأن فتوى السيد الحكيم بتكفير الشيوعيين حلفاء النظام ، أحرجت عبد الكريم قاسم الذي قام بدوره بمحاولات عديدة لمقابلة السيد محسن الحكيم ، إلا ان الأخير رفض مواجهته إذ لم يسحب قانون الأحوال الشخصية المخالفة للشريعة الإسلامية . وخلال تلك المدة التي استغرقت سنتان ، تم لجماعة العلماء إصدار مجلة شهرية عرفت بالأضواء ، وهي فكرة جاءت من السيد الحكيم . ولما كان ارتباط مرجع بمجلة ذات أهداف سياسية ، أمر غير مألوف فقد انيطت مسؤوليتها بجماعة العلماء ، وكان السيد الصدر يكتب في الافتتاحية أسس المشروع السياسي للدولة الإسلامية ، وانه اكتشف من خلال عمله في (الأضواء) موهبته في كتابات مقنعة وجذابة . والى ذلك ، أنجز السيد الصدر في نفس المدة كتابيه النظريين والأساسيين (فلسفتنا) 1959و(اقتصادنا) 1961. على أن انجازه الحقيقي يتجسد في صياغة المذهب الاقتصادي الإسلامي اعتماداً على أحكام الفقه الإسلامي ، وانه كان الأول في هذا المجال . ومن الواضح هنا ان السيد الصدر بإسهامه في تأسيس حزب الدعوة الإسلامي ، يكون قد واجه العلمانية عبر طريق ثالث ، حين اقترح اسم الحزب الإسلامي فأعطي مقام فقيه الحزب . أما التسمية الجديدة فقد اقترحها الشخص القيادي في الحزب والذي لم يشر الى اسمه ، ولربما يكون السيد طالب الرفاعي وهو صاحب الفكرة ، كما اشار الى ذلك الأستاذ جودت القزويني في مقال له عن هذا الموضوع . وفي عام 1960 ، أصبح السيد الصدر واحداً من ابرز المجتهدين في المدارس العلمية في النجف وله سمعة طيبة في مباحثات الفقه والاصول . وقد دعا ذلك كبار رجال الحوزة العلمية الى نصحه بترك العمل السياسي وفك ارتباطه بحزب الدعوة ، لأن ذلك لا يتناسب ومقام الحوزة العلمية والاستعداد لان يكون مرجعاً للشيعة في المستبقل . وقد جاءت النصيحة من السيد الحكيم وقيل ان للشخص المدعو حسين الصافي يداً في ذلك[51] ، الذي قام بحملة دعائية ضد الصدر وحزب الدعوة ، اذ صوّر

---

[51] كان الصافي يرأس التنظيم البعثي في النجف ، وانه تعاون مع الإسلاميين في مقاومة الشيوعية . وان الشيخ محمد رضا آل راضي قد تم تعيينه من قبل (جماعة العلماء) كمسؤول ارتباط بينهم وبين القوى القومية البعثية التي كانت تحت قيادة الصافي . وكان الاخير على اطلاع بنشاط السيد الصدر ، وقد اصبح متصرفً للديوانية بعد انقلاب الثامن من شباط 1963 . وكان محامياً واصبح وزيراً للعدل واشتهرت عنه المقولة المشهورة (مليوصة يا حسين الصافي) وكان الشيخ آل راضي بعثياً وقد تقاعد من

فيها نشاطه على انه يضر بالحوزة العلمية . وتأثر بعض أعضاء جماعة العلماء بهذه الدعاية فأخذوا يقفون موقفاً سلبياً من الشهيد . وطرحت تساؤلات حول اختياره لعنوان " رسالتنا" الذي وضعه فوق افتتاحيته ، وفيما إذا كانت تعني رسالة الجماعة أم أمراً آخر . وفي عام 1961 اقنع السيد الحكيم وعن طريق ابنه السيد مهدي ، السيد الصدر بالاستقالة من منصبه كفقيه من حزب الدعوة وترك العمل في مجلة الأضواء . وقد أبقى الصدر على علاقة مع الحزب عن طريق واحد من تلامذته . ويذكر ان السيد الصدر قد ترك النجف الاشرف على اثر الحملة التي أثيرت ضده وتوجه الى الكاظمية ، ويبدو ان الشيوعيين كانوا وراء تلك الضجة لعزل حزب الدعوة . ولم يؤثر هذا العمل على إسهام السيد في رفد مجلة الأضواء بالموضوعات ، بل انه راح يشرف عليها من مقر إقامته في الكاظمية . وكانت جماعة من العلماء ينقلون إليه موضوعات المجلة من النجف إلى الكاظمية للاطلاع عليها . فكان يضع الخطوط العريضة للمقالة الافتتاحية في وقت اعتزاله ، ليقوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين بكتابتها ، ثم شجع السيد محمد حسين فضل الله على كتابة الافتتاحية بدلاً منه . وقيل ان السيد الصدر قد ترك العمل في الحزب بعد الاستخارة . كان ذلك في زيارة الى المراكز المقدسة في سامراء . وحينذاك لم يجد السيد بديلاً من التحرك لتقويم أعمال الحوزة متخذاً طريقاً مسالماً ، حتى انه توقف عن كتابة مؤلفه الذي وعد به والمعروف باسم " مجتمعنا"[52] . وينقل عنه انه قال " مجتمعنا لا يسمح بإخراج مجتمعنا " وانصرف الى تعديل مناهج الدراسة ووضع برامج تمكن الحوزة من اللحاق بالجامعات الرسمية بما يشتمل عليه ذلك من مراحل ودروس منتظمة وامتحانات دورية . وبغية وضع أفكاره موضع التطبيق ، ساهم في تأسيس كلية أصول الدين في بغداد عام 1964 ووضع خطة برنامجها الدراسي وكتب فيما بعد ثلاثة كتب دراسية في ثلاث موضوعات في علوم القرآن الكريم وأصول الفقه والاقتصاد الإسلامي للمراحل الأولى والثانية . والى ذلك ، لاقت تلك التجديدات في نطاق الحوزة العلمية مقاومة عنيفة من قبل الطلبة والمؤسسة القديمة .

السياسة في السبعينيات وذهب الى المغرب ليصبح رجل اعمال ، الا ان صدام اعاده الى بغداد سنة 1985 ليعدمه فيما بعد .

[52] أشار احد العلماء المقربين من السيد الصدر، انه لا يعتقد بأن مجتمعنا ، قد كتب على الإطلاق . ولم يعرف أصل هذا القول . والمعروف ان كل من يدعي هذا القول ينسبونه للسيد الصدر من دون توثيق .

ولا شك إن تلك الانجازات الفكرية تندرج في سياق التحرك الإصلاحي المؤثر إيجابا بالوضع السياسي . لتبدأ مرحلة من التحرك السياسي الثاني في حياة السيد الشهيد الصدر بعد وصول حزب البعث إلى السلطة وممارسته الضغط على النشاط الإسلامي وقام العلماء بمحاولة مجابهة النظام الجديد ، فدعت((هيئة جماعة علماء بغداد و الكاظمية))[53] المرجع الكبير السيد محسن الحكيم إلى زيارة بغداد. وأجريت احتفالات شعبية بالمناسبة ، الهدف منها تحريك الشارع الإسلامي ضد السلطة لاسيما بعد إغلاق مدارس الأمامين الكاظم والجواد وكلية أصول الدين ، ومصادرة أموال وأراضي جامعة الكوفة، وإغلاق مجلة(رسالة الاسلام)[54] ومنع مواكب الطلبة من القيام بحملة تسفيرات لطلاب المدارس الدينية من غير العراقيين الى جانب أجبار العراقيين على أداء الخدمة العسكرية ، اذ كانوا معفيين منها[55]

لقد كان من الطبيعي ان لا تتفق توجهات وطروحات حزب البعث مع أي طرح او توجه سياسي عقيدي صادفه على الساحة العراقية . وحين افتقرت هذه الساحة لمن يملأها ، وجد البعثيون ان لهم الأحقية في تفضيل وتقديم أفكارهم وتوجهاتهم على ما يصدر من الآخرين لا سيما من التيارين الشيوعي والديني . ولما لم يجد من التيار الشيوعي ذلك التحرك والفاعلية السياسية التي من شأنها ان تؤدي إلى تغيير في بنيوية المجتمع العراقي ، فقد آمن طرفه . بيد أنهم توجسوا خيفة من أصحاب التيار الديني لا سيما من مرجعية السيد الحكيم ، وتحديداً في سنة 1969 اذ شنوا حملة على رجال الدين ، حين تم توجيه تهمة التجسس لنجل السيد الحكيم ، العلامة السيد مهدي الحكيم والذي كان يمثل مفصلاً لتحرك المرجعية ونشاطها .

---

[53] هيئة جماعة علماء بغداد والكاظمية اسسها السيد العسكري والسيد مهدي الحكيم ، واحسب ان السيد اسماعيل الصدر ، الاخ الاكبر للسيد محمد باقر الصدر ، كان الطرف الفاعل لهذه الجماعة في الكاظمية اذ انه كان يرعى ((موكب الطلبة)) في الكاظمية والاحتفالات في الاحياء المجاورة ويحرص على حضورها . كما ان جامعه (الجامع الهاشمي) كان في تلك الفترة حافلا بالنشاطات العلمية . انظر السيد كاظم الحائري : مباحث الاصول ج1، القسم الثاني، قم ، ايران، دن، ص29.

[54] لعل المقصود هنا (الأضواء الإسلامية) التي استمرت بعد حل (جماعة العلماء) وكتب افتتاحيتها (أبو علي) وهو السيد محمد حسين فضل الله .

[55] بعض الوقائع التي يذكرها المؤلف تمت بعد وفاة السيد الحكيم ، مثل توقف مجلة (رسالة الإسلام) وتحويل كلية أصول الدين الى كلية مسائية مرتبطة بكلية الآداب / جامعة بغداد .

وأمام تلك التطورات ، برز للسيد الصدر الموقف المهم لدعم المرجعية الكبرى من جانب ، وفضح ممارسات السلطة في بغداد ، وراح ينسق مع المرجع السيد محسن الحكيم لإقامة اجتماع جماهير حاشد يعبر عن مستوى تغلغل المرجعية الدينية وامتدادها في أوساط ألأمة وقوتها وقدرتها الشعبية . وقد حصل الاجتماع في الصحن الشريف ، وكان مهيباًَ وحاشداً ضم كل طبقات المجتمع العراقي وأصنافه . وفي سياق نشاطه هذا ، سافر الى لبنان ليقود حملة إعلامية مكثفة دفاعا عن المرجعية اذ قام بإلقاء خطاب استنكر فيه ما يجري على المرجعية في العراق ، واصدر كثيرا من الملصقات الجدارية التي ألصقت في مواضع مختلفة من العاصمة بيروت .

وفي صباح اليوم الذي قرر السيد الخميني ، مغادرة العراق الى الكويت قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران ، فقرر السيد الصدر الذهاب الى بيت الأمام لتوديعه، على الرغم من الرقابة المكثفة التي فرضتها سلطات الأمن على منزله ، الا انه لم يستطع مقابلته لمغادرته مبكرا عند ذلك اليوم.

وبعد حادثة اغتيال الشهيد مرتضى المطهري في ايران على أيدي القوات المضادة للثورة الإسلامية في ايران ، قرر السيد الصدر إقامة مجلس الفاتحة على روحه ، لأنه كان من رجال الثورة الإيرانية ومنظريها وكان يرى من الواجب تكريم هذه الشخصية.

ومن مواقفه ما حدث خلال فترة الحصار والإقامة الجبرية عليه أيام انتصار الثورة الإسلامية في إيران (1399هـ , 1979م) , وإجابته على كل البرقيات التي أرسلت له من إيران , ومنها برقية الأمام الخميني (قدس سره) , علما ان جميع تلك الرسائل والبرقيات لم تصله باليد , لان النظام العراقي كان قد احتجزها , لكن السيد الشهيد كان يجيب عليها بعد سماعها من إذاعة ايران / القسم العربي . اذ كان يعبر عن دعمه المطلق , وتأييده اللامحدود للأمام الراحل والثورة الإسلامية .

وفي سياق مواجهه النظام في بغداد , تصدى إلى الإفتاء بحرمة الانتماء لحزب البعث حتى لو كان الانتماء صورياً وأعلن ذلك على رؤوس الأشهاد ، فكان هو المرجع الوحيد الذي أفتى بذلك وحزب البعث في أوج قوته ، مما أدى إلى إثارة نقمة السلطة عليه التي لم تتوانى في قتله .

من رؤى الصدر السياسية :

من المؤكد ان ممارسة العمل السياسي لا يمكن أن يفصح صاحبه عن نفسه في كل الأحوال بعنوان بحيث يفهم منه أن صاحب هذا العنوان بما انه سلك أسلوب المواجهة المسلحة ضد النظام الحاكم أو انه لجأ الى أسلوب الحوار السياسي مع هذه الكتلة السياسية او مع السلطة او انه قدم برنامجاً سياسياً او انه انتمى الى حزب سياسي . اذن فهو ممتهن لعبة السياسة وأصبح سياسياً ، بل ان هناك رجال يعملون بالخفاء يعدون منظرين لعمل الساسة ، ومع ذلك فهم لا يحملون عنواناً لرجل السياسة ، فهناك الاداري الناجح الذي يشذب مسيرة الساسة وهناك المهندس الذي أقحم نفسه في خضم خطط البلاد وأعمارها وغير ذلك من الرجال المهمين في بلادهم ممن يعتمد على انجازاتهم في حركة تواريخ بلدانهم . ولعل من أهم من هؤلاء هو الرجل المفكر الذي أضنك نفسه وسهر الليالي لتحقيق فكرة صالحة ووضع نظرية لتنظيم الحياة وبناء هيكل يحفظ للمرء رؤيته للزمن . فقد اعتقد السيد الصدر بأهمية وضرورة إقامة حكومة إسلامية رشيدة تحتكم الى ما انزل الله عزوجل ، تعكس كل جوانب الإسلام المشرقة وتبرهن على قدرته في بناء الحياة الإنسانية النموذجية بل وتثبت أن الإسلام هو النظام الوحيد القادر على ذلك . وقد أثبتت مؤلفاته (اقتصادنا وفلسفتنا والبنك اللاربوي في الإسلام) على الصعيد النظري ، إلى جانب ذلك كان يعي ان قيادة العمل الإسلامي يجب ان تكون للمرجعية الواعية المدركة لوضع البلاد، والمتحسسة لهموم ألأمة وآمالها وطموحاتها ، والاشراف على ما يعطيه العاملون في سبيل الإسلام في مختلف إنحاء العالم الإسلامي من مفاهيم وهو ما أطلق عليه بمشروع المرجعية الصالحة . ومن الأمور التي كانت موضع اهتمام السيد ، وضع الحوزة العلمية الذي لم يكن متناسباً مع تطور الأوضاع في العراق . وكانت أهم الأعمال في تلك المدة هو جذب الطاقات الشابة المثقفة الواعية وتطعيم الحوزة بها وتغيير المناهج الدراسية في الحوزة العلمية ـ كما أشرنا مسبقاً ـ بالشكل الذي تتطلبه الأوضاع وحاجات المجتمع ، لأن المناهج القديمة لم تكن بمستوى تخريج علماء أكفاء في فترة زمنية معقولة . ومن ذلك ، فمعظم مدن العراق كانت تعاني من فراغ خطير في هذا الجانب . ومن هنا فكر بإعداد كتب دراسية تتكفل للطالب تلك الخصائص، كما في كتابته لحلقات في علم الأصول .

أما المسألة الثالثة والمهمة التي أولاها السيد اهتمامه ، فهي استيعاب الساحة عن طريق إرسال الوكلاء والعلماء لمختلف مناطق العراق . وكان له

منهج خاص وأسلوب جديد يختلف عما كان عليه من آلية توزيع الوكلاء ، إذ حرص على إرسال خيرة العلماء والفضلاء ممن له خبرة بمتطلبات الحياة والمجتمع وتكفل بتغطية نفقات الوكيل المادية كافة ، مثل المعاش والسكن وغيرها . وطلب من الوكلاء الامتناع عن قبول الهدايا والهبات التي تقدم من قبل أهالي المنطقة وضرورة ان يكون الوكيل وسيطاً بين المنطقة والمرجع في كل الأمور ، ومنها الأمور المالية وقد ألغيت النسبة المئوية التي كانت تخصص للوكيل والتي كانت من الأمور المتفق عليها في السابق .

انتمائه إلى حزب الدعوة .... قراءة ورأي :

برز السيد الصدر مبكراً في تصديه لقيادة الجماهير المسلمة ، اذ كان مؤسساً رئيسياً لحزب الدعوة الإسلامي ومنظراً لتوجهاته ، وكان في الوقت نفسه ملتزماً نهج المرجعية في قيادة الجماهير وهو ما أدى به إلى التأكيد على ضرورة ان لا يتخلى الحزب عن هدفه الأساسي في تشكيل حكومة تلتزم النهج الديني ولا تتقاطع معه ، مما اوجد حالة من تجاذب الأفكار والجدل بين المتحاورين داخل مظلة هذا الحزب . وعن ذلك يقول النعماني في مذكراته التي انفرد فيها : انه على الرغم من موافقته الحميمة للسيد الصدر ، الا انه لم يسمع منه يوماً وهو يتحدث عن انتمائه الى حزب الدعوة ، مبرراً ذلك بأن السلطة الحاكمة كانت مستبدة ، وهي تجيز لنفسها القضاء على كل من يتصدى لمثل تلك الموضوعات السياسية .

ونحن ومن منطلق رؤيتنا لشخصية السيد الصدر لا نتفق مع هذا الرأي لإدراكنا بأن السيد الصدر لا يأبه لتهديدات السلطة وتوعدها ، اما إذا كان يقصد منذ لك اتباعه مبدا التقيه ، فهو الشيء الاخر الذي لا نتفق معه في ذلك ، لان عنصر التقية عند ال الصدر قد استنفذ محتواه وجاء الوقت الذي تكون فيه المواجهة هي التقية بعينها ، لئلا تقع ماساة وتداعيات اخرى في حيا ة الشيعة وتاريخهم المضيع على مدى قرون من الزمان ، حتى ليقروا ، والسيد الصدر على رأس هؤلاء ، مواجهة الظالم واقرار الحق ، هو خير من السكوت عليه بدعوى التقية ، لان هذه الوسيلة أوصى بها الأئمة الأطهار (عليهم السلام) . وينقل النعماني في محل اخر من مذكراته: إن السيد الحائري ، كان يؤكد إن السيد الصدر كان من قادة الحزب بل ومن المؤسسين له ، ويقول ان الحائري لم يوضح أكثر منذ ذلك باستثناء ذكره ان السيد الصدر لم يظهر نشاطه علانية ، لمسايرة الظروف ، ويؤكد ان النظرية في ذهن الإنسان يمكن ان تتطور وتنضج مع مرور الزمن . وهنا فهو يعتقد ان فكرة الحزب كانت رائجة في ذهن السيد الصدر ، الا انه لم يعلن عنها ،

ليعود النعماني ويؤكد من جديد ان السيد الشهيد كان قد اقدم على تأسيس الحزب سنة 1957 كما اشار الى ذلك الحاج محمد صالح الاديب . وحينها جوبه بعاصفة من الانتقاد من قبل المتدينين ، الامر الذي أثناه عن مواصلة العمل الحزبي ، وبالتأكيد كان المرجع الأعلى السيد الحكيم (قد) على رأس هؤلاء المتدينين . ويبدو ان هذا السبب وجيها الى حد ما في امتناع السيد الصدر عن العمل الحزبي لان المرجعية هي الأولى بالانتماء والإخلاص لها، الى جانب ان السيد الصدر كان يشك في دلالة العمل الحزبي الذي لا معنى له ـ في نظره آنذاك ـ إلا إذا كان يتصف بالدعوة الى الحكم الإسلامي ، فإذا لم تكن النظرية حول قيام الحكم الإسلامي واضحة ، فكيف يمكن أيجاد تنظيم يسعى الى هذا الهدف ، دون أن يكون الهدف نفسه واضح المعالم . وعلى هذا الأساس انسحب السيد الصدر من العمل الحزبي .

وفي محل اخر يذكر النعماني[56] حول موضوع علاقة السيد الصدر بحزب الدعوة ، ان السيد وعلى اثر إعدام الشهداء الخمسة ، اضطر الى إصدار فتوى بتحريم الانتماء الى أي حزب ، ويبرر النعماني هذا الأمر ، انه كان يظن ان الانتماء الى الحزب سيؤدي الى التأثير على سلامة الحوزة ، لان التنكيل بأعضاء الحزب يعني التنكيل بالحوزة ، وهذا التفسير نعتبره مخالف لما يفكر به السيد ، فما أصدره من فتوى بتحريم الانتماء الى العمل الحزبي ، هو لا يقصد إطلاقا التخلي عن العمل الحزبي المعارض للنظام في وقت يكون فيه الشعب بأمس الحاجة الى العمل المعارض المنظم ، ثم هل يصح القول : ان السيد قد انقلب رأسا على عقب بين ليلة وضحاها ضد مؤسسة سياسية ، كان هو من ضمن المؤسسين لها والمنظر لأعمالها ، وهو امر يتفانى ونظرته الثاقبة للأمور . ولكن الفتوى التي أصدرها لم تكن تعني سوى التأكيد على تحريم العمل والانتماء الى حزب البعث الحاكم ليس إلا.

وفي حقيقة الأمر ، فان السيد الشهيد لم يُقدم على خطوة الانفصال عن حزب الدعوة ، إلا بعد أن أيقن في داخله ، انه مؤمن بعدم ترك العمل الثوري ، اذ ليس من الضرورة بمكان ان يكون مرتبطا بنظام سياسي ، علاوة على ان تحقيق أمر الانفصال يعني في الوقت نفسه إطاعة المرجعية وهذا دليل على وحدتها وتماسك أعضائها. ومن الواضح والجلي ، ان ما تحقق من بناء جماهيري وتشكيل قاعدة مؤمنة بما خطه السيد من نهج مقاومة النظام الحاكم بكل الوسائل المتاحة والشريفة ، نعتقد انه كان سببا وجهيا دفع به

---

[56] مذكرات،ص47 .

الى التخلي عن العمل الحزبي ، لا سيما بعد ان تيقن انجذاب هذه الجموع المؤمنة لتنفيذ امر ربها وطاعة رسالته وفي ذلك وجد(قد) طاعة للمرجعية ووضع خطوة في الطريق الصحيح . وعليه يمكن القول : ان انتماء السيد الى حزب الدعوة وبعد ذلك انفصاله عنه، إنما كان أمر محسوب حسابه، وان بقائه ضمن تنظيمات هذا الحزب وعلى مدى سنتين ، كانت مرحلة ، هيأ من خلالها أرضية صالحة للانطلاق دون توقف . ولا نعني بذلك ، انه اتخذ من انتمائه الى الدعوة ، وسيلة لبلوغ هدف رسمه ، بقدر ما يمكن القول انه أراد من انتمائه الى هذا الحزب ، خلق الظرف المناسب لبلوغ مرامٍ سامٍ ، كان حزب الدعوة بنفسه تواقا لتحقيقه ، وهو أمر تحقق بالفعل ، اذ خلق طبقة من الشعب سلكت طريق المعارضة للنظام ، وهي في الأساس لا تريد او تحبذ الانتماء إلى أي تنظيم سياسي ، حتى أصبح الانتماء الى حزب الدعوة عنوانا لمن يعارض النظام او لمن حافظ على عبادته ولمن ارتاد المساجد او حضر تعزية في عاشوراء او توجه لزيارة الأمام الحسين(ع) ، وهؤلاء هم أنفسهم كانوا من أنصار السيد الشهيد ومحبيه الذين راحوا يتقاطرون على زيارته بوفود أرعبت النظام الحاكم ، عندما أقدم الأخير على مضايقة السيد والضغط عليه . ومن ذلك نعتقد أن هذا التوجه الذي وجد ، قد أعطى الحزب المكانة السامية ، صحيح انه مع تلك المكانة العلية، فقد توجه النظام الى التنكيل واضطهاد المنتمين الى صفوفه، ولكن مع ذلك نقول : ان الحياة لا تعطي إلا قدر ما أعطى الصالحون لها ، والعاقبة للمتقين .

وبعد وفاة المرجع الأعلى السيد محسن الحكيم (قد) بدأ السيد الصدر بتنظيم الجهاز المرجعي وتأسيس شبكة العلاقات الدينية التي تربط القاعدة الشعبية بالمرجعية الدينية القائدة من خلال علماء المدن والكوادر الدينية المؤهلة . وفي هذه الأثناء كان قد اعد وقبل تصديه للمرجعية ، أطروحة كاملة للمرجعية الرشيدة الصالحة[57] وهو عمل يعد خطوة متقدمة شهدها تاريخ المرجعية الشيعية ، وقد حاول السيد فيها تنظيم الجهاز المرجعي وتطويره . ومن ذلك يمكن القول أن الحركة الإسلامية في العراق تطورت بفعل الفكر الثوري الذي أوجده السيد الصدر والذي تمكن فيه من إيجاد نقلة نوعية في التفكير الوطني المستند إلى الشرعية الدينية . فقد حاول وبجهد واضح وقف الزحف الفكري الأجنبي الذي أدى الى خلق حالة إحباط في أوساط المثقفين

---

[57] للمزيد ينظر : الحائري ، كاظم ، مباحث الأصول ، مقدمة الجزء الأول من القسم الأول ، ص92،

المسلمين ، لا سيما بعد ان غدت أبواب المؤسسات العلمية مشرعة أبوابها أمام ذلكم الغزو . وأمام هذا التنظير ، غدا من السهل القول بضرورة وجود دور قيادي للسيد في إيقاظ الروح الوطنية وتثويرها في نفوس تفكير أبناء جلدته ممن التزموا نهجه وأذعنوا لأرائه . فكان له الدور الأول في تحريك الساحة الحوزوية وتفعيلها فكرياً وسياسياً . واستناداً لذلك أصبحت تلك المؤسسة الدينية المهمة بمثابة معاقل للتحرك الفكري والسياسي للنجف . فتسربت افكارها الثورية الى جماعة علماء المسلمين والرابطة الأدبية ومدرسة العلوم الإسلامية فمنتدى النشر ومدارس الأمام الجواد والجهاز المرجعي للأمام الحكيم والحركة الإسلامية بمختلف قياداتها ومجاميعها . ولقد كانت سلطة بغداد تتوجس خيفة من أي تحرك يصدر عن أي مؤسسة فكرية شيعية لا سيما تلك التحركات والممارسات المرتبطة بالشعائر الحسينية ، وهو أمر بالتأكيد ينم عن قلة إدراك تفهم الطرف الأخر في معادلة الصراع بين هذه السلطة وخصومها . وهذا الجهد من الترصد والترصد المقابل ، كانت له انعكاسات سلبية وخطيرة على الوضع داخل العراق . ففي سنة 1977 وبتوجيه مباشر من رئيس الدولة احمد حسن البكر ، اجتمع محافظ النجف (جاسم الركابي) برؤساء المواكب الحسينية في المحافظة وحاول إثنائهم عن مواصلة مسيرتهم الراجلة الى كربلاء ، الا ان ذلك لم يجد نفعاً أمام الحشود المقررة سلفاً يوم الجمعة المصادف الخامس عشر من شهر صفر ، موعداً لها . ومما زاد ومكن إصرار هذه الجموع على تحقيق ما خططت له ، هو إرسال السيد محمد باقر الصدر وفوداً تشجيعية الى تلك المواكب ، الى جانب متابعته الأحداث بكل تفاصيلها . وأمام هذا الغليان لجأ المحافظ وبتوجيه من بغداد الى محاولة الالتفاف على هذه الحركة ، وبالفعل تمكن من اقناع السيد بضرورة إعطائه الأوامر لإتباعه للكف عن التعرض للسلطة بهتافاتهم وشعاراتهم . وقطع له عهداً بعدم التعرض لتلك المواكب . وإزاء ذلك ، أرسل السيد الصدر موفده السيد محمد باقر الحكيم الى تلك الحشود ، الا ان الذي حصل هو اعتقال المحافظ للسيد الحكيم ، وتسليمه الى قوات الأمن لينقل بعد ذلك الى مديرية المخابرات حيث حكم عليه بالمؤبد . وفي صباح اليوم التالي ، جاءت قوة مؤلفة من رجال الأمن وغيرهم وطلبوا من السيد مرافقتهم الى بغداد بدعوى أن عزة الدوري[58] يبتغي الاجتماع به ،

[58] من مواليد الدور 1942، خريج الدراسة الثانوية ، وينحدر من الطبقة الدنيا وكان أبوه بائع ثلج ، انضم إلى الحزب سنة 1968 ، تفرغ للعمل الحزبي وتدرج في

إلا أن الذي حصل كان خلاف ذلك ، إذ تم إيداع السيد في مديرية الأمن العامة . وبعد ساعات من التجاوزات والتهكمات على السيد تم الإفراج عنه بعد توعده بأشد العقاب إذا ما استمر على نهجه المعارض للسلطة في بغداد .
وفي السابع عشر من رجب 1399 هـ/ أقدمت سلطة بغداد على اعتقال السيد الصدر فكان إيذانا بانتفاضة جماهيرية في النجف وباقي المحافظات ، لا سيما الوسطى منها والجنوبية وكان على رأس هذا التحرك أخت السيد الصدر ، السيدة بنت الهدى . وقد أدى ذلك الى مواجهات عنيفة بين المتظاهرين وقوات أمن سلطة بغداد . إذ امتدت إلى مناطق البصرة وكربلاء والكاظمية وديالى ، مما اضطر الحكومة إلى الإفراج عن السيد الصدر .
وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران ، فأن السيد الصدر ، يكون قد صعّد من حركته الثورية الإسلامية في العراق وراح يدعو الشعب العراقي التي أطلقها عبر الكاسيت او من خلال محاضرته ورسائله التي كان يبعث بها إلى تلامذته وممثليه في مختلف مناطق العراق إلى ثورة إسلامية شاملة ضد النظام ألبعثي مؤكداً على ضرورة التضحية والفداء بنصرة الإسلام والدفاع عن المظلومين . وبعد تفاقم الوضع اشتدت الأزمة وشيع ان السيد عزم على مغادرة العراق . فبدأت الوفود تتقاطر عليه دعماً لموقفه[59] .
وفي هذه الأثناء كانت الجماعات المسلحة من تنظيم الدعوة الإسلامية والمتعاطفين معهم قد فتحوا صفحة جديدة من تحركهم السياسي داخل العراق لا سيما بعد ان تكررت مضايقات الحكومة العراقية للسيد واعتقال الكثير من انصاره من امثال السيد قاسم شبر والسيد حسين هادي الصدر والسيد حسين السيد إسماعيل الصدر والسيد قاسم المبرقع[60] والسيد محمد حسين المبرقع والسيد جاسم المبرقع[61] والشيخ عبد الجليل مال الله والشيخ محمد علي

المناصب السيادية للدولة . كان آخرها إشغاله مركز نائب رئيس الجمهورية ، وبعد سقوط نظام صدام ، تمت مطاردته حتى تم قتله يوم 17 ابريل 2015 .

[59] ينظر : موسوعة النجف الاشرف / ص313 وما بعدها

[60] من أهالي مدينة الثورة- الصدر حالياً - منطقة الداخل . وقد كان جامع السيد قاسم المبرقع الواقع في مدينة الصدر - داخل - مركزاً لانطلاق المظاهرات ضد النظام الحاكم في بغداد .

[61] من اهالي مدينة الثورة سابقاً - الصدر حالياً - قطاع 31 منطقة الشركة . وكان جامع السيد جاسم المبرقع وجامع المنتظر في قطاع 33 مركزاً رئيسياً لنشاط حزب الدعوة ومنطلقاً للتظاهرات المناهضة للنظام . ولم يعرف بالتحديد مصير السيد جاسم المبرقع ، اذ قيل ان اجهزة الامن اعتقلته ، الا ان اخباره تلاشت ولم يعرف عنه شيئاً . ومن

الجابري والسيد عباس الشوكي والشيخ سامي طاهر والشيخ قاسم ضيف فضلاً عن الشيخ عبد الجبار البصري[62] والشيخ مهدي الشسماوي والسيد عبد الرحيم الياسري والشيخ خزعل السوداني والشيخ عبد الأمير محسن ألساعدي إلى جانب السيد عز الدين الخطيب ، وقد اعدم الكثير من هؤلاء فيما بعد واختفى آخرون .

ولما رأت السلطة ان هذا الأمر كان بمثابة دفع للتوجه الجماهير باتجاه مساندة السيد الصدر والتمسك بتوجهاته . فقد عمدت الى محاولة عزله عنهم ، اذ أقدمت على تطويق داره واحتجازه فيها ، وتمكنت من منع الجماهير من الاتصال به حتى اعتقاله للمرة الأخيرة في 19 جمادي الأولى 1400 هـ / 1980 ، ليعقبه مباشرة اعتقال السيدة بنت الهدى ولم تتأخر السلطة سوى القليل لتُقدم على إعدامهما . ومع ذلك ، فأن في أستشهاده لم يكن سوى بداية لمشوار طويل كان يبشر به دائماً ، ولا تزال كلمات التأسي التي أطلقها ممثل صدام حسين الذي حاول ثني السيد عن أمره باقية تؤكد مدى خسارة ألأمة الإسلامية لفقده اذ كان هذا المحقق يردد قبل انسحابه من التحقيق معه بقوله (حيف مثلك تآكله الكاع ، حيف والله وألف حيف) .

وبإزاء هذا المشهد التاريخي الذي يحكي قصة صراع بين نقيضين ، مفادها نوازع الإنسان الشريرة التي لا تُلبس صاحبها الا ثوب الأنا ، ليعد كل أفعاله ، واجبة الطاعة ، ومن يخالفها فأنه عدو الله والشعب بوصفه ولي أمر الرعية ، ومن ذلك دب العداء بين من يعارض هذا التوجه وبين من يحمله .

وأمام ذلك طارحنا البعض ممن كان يعني بسيرة السيد الشهيد ويهمه تتبع مراحل انجازاته الفكرية ،وكان الحديث يجري من خلال جملة تساؤلات تبدو أنها ترتسم دائماً أمام ناظريهم ، أنها تساؤلات تتزاحم في بحثها عن أجوبة لعل المرء لا يجرأ على البوح بها . ترى ماذا لو ان السيد الصدر قد تأخر في اعلان مشروعه الثوري ولم يعلنه وراح ينظّر له بشكل أدق واعمق ، ليتسنى بناء قاعدة شعبية عريضة متجذرة في هيكليات النظام الحاكم تتمكن من الاندماج في شرائح المجتمع بكل طوائفه ، لتتوغل أفكاره من خلال تلك الشرائح المنوعة في جسد المجتمع ، ويكون لهذا التنظيم الفكر الثوري قبولاً

الواضح ان النظام البعثي قد تخلص منه مثل كباقي الالاف من المعارضين في معتقلاته الكثيرة .

[62] من اهالي مدينة البصرة ، استقر في حي السلام (الطوبجي) في بغداد . وقد اعلمنا احد المقربين اليه ان الطبيب الذي فحصه قبيل اعدامه بدقائق لم يلحظ أي تغيير او اضطراب في نبض قلبه ، بل كان مستقراً ايما استقرار .

أكثر لا يتحدد بالطائفة الشيعية ، بل يعني كل الطوائف والمذاهب الأخرى ، لكون ما ينادي به قضية لا تعني مجموعة معينة من جماهير العراق بقدر ما تعنيه من الأكثرية من العراق . وهو يقول في احدى نداءاته للشعب :
ياشعبي العراقي العزيز ايها الشعب العظيم اني اخاطبك في هذه اللحظة العصيبة من محنتك وحياتك الجهادية بكل فئاتك وطوائفك بعربك واكرادك بسنتك وشيعتك ، لأن المحنة لا تخص مذهباً دون آخر ولا قومية دون أخرى . وكما ان المحنة هي محنة كل الشعب العراقي ، فيجب ان يكون الموقف الجهادي والرد البطولي النضالي ، هو واقع كل الشعب العراقي .
ولكن يا ترى هل يمكن القول بأن مثل هذا الطرح ،كان له الوجود المؤثر في أرض الواقع ؟ او هل تم تفعيله بحيث انضم الى صفوف هذه المعارضة معظم شرائح المجتمع ؟ ام أنها بقيت مقتصرة على المعارضين للنظام من الشيعة لا سيما منهم الملتزمين بأمور دينهم لعدم وضوح الرؤيا أمام الجماهير العريضة والمختلفة المشارب . فماذا لو امتد التنظيم السياسي الذي باركه السيد ، الى معظم دوائر الدولة المهمة والخطيرة ، وراح أتباعه يحتلون مراكز قيادية أو في أقل تقدير مراكز من خلالها يمكن ان يكون لهم تأثير في صناعة الحدث التاريخي الم تكن نسبة النجاح في هذه الحالة أوفر حظاً ؟ .
ألم يكن التسرع في اتخاذ القرارات الخطيرة لمواجهة الدولة التي بدورها راحت تتأنى وتختلس النظرات معولة على ما هيأته من إمكانات هائلة للقضاء على كل التحركات المناوئة لتوجهاتها ، كان سبباً وجيهاً في جعل المعارضة الشيعية العراقية تتكبد أفدح الخسائر بالأرواح والممتلكات وان تمد الدولة بأسباب دوامها حين برزت لها وبوضوح معارضيها، ممن لم تتكلف مؤنة البحث والتقصي عنهم في سجلاتها الكثيرة . وهو أمر أفاد السلطة الحاكمة في بغداد كثيراً . وقد كرر البعث هذا السيناريو في عهد الشهيد الثاني السيد محمد محمد صادق الصدر ، حين سمحت هذه السلطة لها بأداء صلاة الجمعة ، لتظهر الحشود المؤلفة من أتباعه واضحة مرئية أمام أعين المندسين وامن النظام . وهي فرصة كان رأس النظام ينتظرها بفارغ الصبر لتجنبه مؤنة البحث في لجة الليل ، فكان عدوه لقمة سائغة في متناول يده .
وهنا نقول : ماذا لو وضعت خطة لاستقطاب العناصر البعثية ممن لم يؤمنوا عقيدياً بفكرة البعث وهم السواد الأعظم من الشعب العراقي وجعلهم يدورون في فلك المعارضة السرية ؟ افلم يعمل مثل هؤلاء على تقويض اركان النظام من الداخل ، او في اقل تقدير سيكونوا بمثابة يد خفية توجه المعارضة وتهيأ

لها الكثير مما يفتقدها المعارض العادي للنظام ؟ لا سيما وان السيد الشهيد كان يقول لمن لا تسمح له الظروف للانسحاب من تنظيمات هذا الحزب : يجب عليكم العمل من داخل الحزب لتفتيته بأي شكل ترونه مناسباً . الا أن شياً من ذلك لم يحدث ، بل ان المعارض للنظام يجب ان ينسلخ تماماً من تنظيم البعث ، وهو ما اعتاد السيد على قوله وفعله قوله : من كان معنيا بالحركة وقتذاك . الم تكن المدة التي برزت فيها المعارضة الشيعية غير كافية لتتخذ الطريق المسلح والمعلن ضد النظام لافتقارها كفة الموازنة والتشخيص السليم لماهية وامكانية الطرف الاخر . فالحركات الثورية متى ما ارادت اعلان المواجهة المسلحة فأن عليها تبني ايديولوجية تجنبها الخسائر الفادحة في صفوفها وصفوف ابناء الشعب لأن مثل تلك الخسائر ، وان كانت تعد ثمناً للحرية الا أنها في كل الاحوال ستؤثر سلباً في نفسية المواطن العاد وستصيبه بالاحباط ، الامر الذي يجب ان تتحاشاه الطبقات الثورية لأنه سيُفقد هذه الحركة سمة الحرص على الاخرين الذين تدعي العمل المضني في المحافظة على حقوقهم . ألم تكن الحركة بحاجة الى الخروج من حالة العاطفة والاندفاع والاحتكام في كل التحركات التي ارادها السيد الى التوجهات العقلانية التي كانت ستوفر الكثير من الامكانات وعدم التفريط بها نتيجة الاندفاعات الارتكاسية المنبعثة من ردة الفعل العاطفية القوية . صحيح ان طريق الحرية يتطلب تضحيات غير عادية ، ولكن ماذا لو اتيح لنا تحقيق تلك الحرية بأقل ما يمكن من الخسائر بمجرد لو اننا تعاملنا مع القضية بأسلوب لا شأن له بالعاطفة والتوجهات الانية وعمدنا الى العقلانية التي لطالما كان السيد الصدر يبتغي اقرارها في صميم العمل الحزبي أو التحرك السياسي في داخل بلاده .

وإذا كان التاريخ عبرة فمما لا شك فيه ان تجربة الشعب العراقي في مواجهة تلك المؤامرات سواء الآتية من الداخل وهي مسنودة من الخارج ، او تلك الآتية من الخارج ولها جذورها في الداخل وهي ملتزمة بما عهدت على نفسها من التغيير . انما تحتم على كل فرد شهد تلك المدة وعانى من قسوتها أن يتيح للأموات ان يكتبوا تاريخاً لهم ، فالتاريخ سوف يتقيأ بمرارة ممن دونوا أحداثه من هؤلاء معتمدين في ذلك على دماء الأبرياء ، مداداً لهم والعاقبة للمتقين .

وفاة السيد الصدر ومراحل دفنه :

استشهد السيد محمد باقر الصدر في الثامن او التاسع من شهر نيسان من عام 1982 في ليلة كانت فيها مدينة النجف تعج بآلاف الرجال من قوات الامن والاستخبارات ممن توزعوا في انحاء مختلفة من المدينة فملؤها وهم مدججين بكامل عددهم وعتادهم . وقد غصت بهم الازقة والشوارع والجسور وأسطح البنايات ، فضلاً عن دواخل المقبرة ودواخل محيطها . وكان من ضمن الموجودين وقتها الدفان عباس بلاش الذي باشر بدوره بحفر القبر مقابل استعلامات الدفن القديمة . وقد استدعى رجال الامن في حينها ، السيد الشهيد محمد محمد صادق الصدر الذي صلى عليه . ليكشفوا من ثمة عن وجه السيد الصدر وهو مسجى للتعرف إليه . وحينذاك ووريت في التراب . ولم تكن في تلك البقعة قبور كثيرة وخشية من ضياع آثار القبر ، قام الدفان عباس بتعريف أصدقائه المقربين بموضع القبر ، ومن ثم قام بوضع شاهد على القبر كتب عليه المحروس بالله (عباس خضير بلاش) كي لا يدفن بقربه أحد . وبقي القبر الشريف على هذه الحال ولا يعلم به احد الا من اخبرهم من بعدئذ . وبعد ان أجهضت الانتفاضة الشعبانية مطلع التسعينيات في العراق ، هرب بلاش من النجف وبقي متخفياً حتى حين ، ليعود من ثم الى مدينته ويلتقي بالسيد محمد كامل علي ألعميدي الذي كان يعمل في مكتب السيد بحر العلوم ، وقد تمكن السيد العميدي من تقريبه والتعرف الى مكان القبر الشريف ، فذهبا سوية الى المكان وقرؤا الفاتحة ، الا ان ومع تكرار زيارة القبر ، اكتشف رجال الأمن هذا السر ، فعمدوا الى شق شوارع وسط المقبرة وتم هدم الكثير من تلك القبور وكان من ضمنها قبر السيد الصدر . وازاء ذلك وفي الاشهر الأولى من سنة 1994 استقر في رأي العميدي العمل على نقل جثة السيد الى مكان آخر ، طرح تلك الفكرة على المرجع السيد حسين بحر العلوم الذي وافقهم على تلك الفكرة للحفاظ على أجداث المؤمنين . وحينذاك طلب العميدي من السيد عباس بلاش نقل الجثمان الى مكان آخر . وتم نقل الجثمان من المقبرة القديمة الى الجديدة ، ولم يعلم بهذا الامر سوى الله تعالى والسيد العميدي وعباس بلاش . وفي سياق سعي من أدرك ظلامه السيد الصدر ، اتصل السيد العميدي بالسيد فاضل كاظم اليحياوي الذي كان يعمل في مكتب السيد حسين بحر العلوم وطلب منه جلب كاميرا فوتوغرافية والحضور مبكراً في صباح اليوم التالي . وقد التقيا في بيت السيد حسين بحر العلوم وتوجه بعد ذلك الى جامع الطوسي في وقت صلاة الفجر وقد رافقهم في هذه المهمة عدد من المؤمنين ومحبي الصدر . وحين الوصول الى القبر ، كان الدفان بلاش في الانتظار وقد بدأ بالحفر بهمة وقام ألعميدي والسيد

اليحياوي بتكفينه وإخراجه ، وأشارا الى ان جثمان السيد الصدر كان مكتملاً على الرغم من مرور أربعة عشر سنة . وأذا صح هذا الامر ، والعتبة على قائله ، فتلك والله الخسارة المخزية لصدام لانه بذلك قتل وليا من اولياء الله الصالحين ، في وقت يكون السيد الشهيد قد حجز لنفسه مكانا بجوار ربه مع العليين ، فنعم العاقبة ونعم الدار . ووضعوا الجثمان في التابوت وتوجهوا بعد ذلك بعربتهم وهم يحملون التابوت الى مرقد صافي صفا ومنه الى الصحن الشريف لإتمام الزيارة للشهيد الصدر . ومن ثم توجهوا الى دفن الجثمان في قبره الجديد . وقد بقي هذا القبر مخفياً مدة من الزمن ولم يعلم سوى العميدي وجماعته . وفي سنة 1997 وفي اثناء مروره على القبر الشريف ، فوجيء العميدي بوجود سيارة شرطة الى جوار القبر وقد ترجل منها احدهم وقرأ الفاتحة ، وحينها لم يتأخر العميدي من الاستفسار من هذا الشخص ، فعلم منه انه يقرا سورة الفاتحة على روح الشهيد الصدر ، وان الدفان بلاش كان قد أخبره بذلك وان الكثير من الاهالي قد علموا بالامر . وهذا ما اثار قلق العميدي الذي بدوره ابلغ العلوية ام جعفر زوجة السيد الصدر بهذا التطور . وحينذاك تم الاتفاق مرة أخرى الى نقل الجثمان الى مكان آخر ، وتم الاقتراح على ان يكون الدفن قرب القبر القديم . وحول ذلك يذكر العميدي انه وحين باشر بالحفر لأخراج الجثة ، صادفهم ضباب يحوم حول تلك الجثة وقد حال دون الرؤية الى جانب ملاحظة شعاع ابيض ، فلم يتماسكوا أنفسهم أمام هذا الأمر ولم يحركوا ساكناً , وانتظروا لعشر دقائق حتى انحسر الضباب وتوضحت الرؤيا أمامهم وشاهدوا بعد رفع الكفن عنه ، الدم الذي كان قد غطى جسده من الرأس الى اصابع قدميه ، وعبثاً حاولوا رفع القطن الملتصق على بقع الدم ، الا ان آثار التعذيب كانت بادية عليه لا سيما فوق حاجبه الأيمن ، وتبين ان المحققين قد عمدوا الى ذبحه من القفا وتبين الى جانب ذلك ان ذقنه تم حرقها من جهة واحدة ، وقد أخذ السيد العميدي حينها بعضاً من القطن وكمية من الشعر من لحيته واحتفظ بهما . وتم أخذ عينات من شعر ودم السيد جعفر نجل السيد الصدر وأرسلت الى لندن لفحصها ، وحصل التطابق بين العينتين . وبعد ان أتم فاضل ألعميدي وخاله السيد كامل ألعميدي تكفين السيد الصدر وأودعوه في قبره ، قاما ببناء قبور وهمية أحاطت بالقبر خشية أن تجلب الانتباه . ولا نريد هنا ان نظهر بمظهر المتحيز لطرف دون الآخر بقدر ما نريد أن ندون المعلومة التاريخية كما هي من دون تحريف لتحمل معها معناها الذي اراد الله به ان يطلع عليه البشر ويعتبر . أما ألان فقد أصبح قبر السيد مزاراً يأمه القاصي

والداني ، في حين نجد ان قبر قاتله قد سح سحا مع الارض ، وتلك هي طبائع الأشياء التي هي في تغير مستمر والعاقبة للمتقين .

الفصل الثاني

آثاره : عرض وتحليل

ـ المدرسة الإسلامية
ـ ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي
ـ اقتصادنا
ـ فلسفتنا
ـ غاية الفكر
ـ الأسس المنطقية للاستقراء
ـ النبوة الخاتمة
ـ المرسل ، الرسول
ـ نشأة الشيعة والتشيع
ـ أهل البيت : تنوع أدوار ووحدة هدف
ـ فدك في التاريخ
ـ المحنة وحب الدنيا ، مجموعة محاضرات

مدخل :

ليس من العسير على المتتبع لكتابات السيد الصدر ، لا سيما الأولى منها أن يستشف توجهاً واضحاً نحو تفضيل التصدي للموضوعات القانونية المرتبطة بأكثر من مجال ، كما في مجالات الاقتصاد والفلسفة او التنظير للشرعية المؤسساتية والتاريخانية ، وهو في كل ذلك كان يسعى الى تجاوز الحد الهرمي وهو ما يدعو الى استشفاف التراتيبية في تناوله لموضوعات أبحاثه ، حيث تجدها منتظمة في هيجان عقد الخمسينات ودوامتها ، وهو ما يتيح قطعاً التعرف بسهولة الى الآلية التي بها هضم العلماء في النجف الاشرف علوم الفقه وتعليمه ، وأكثر من ذلك فأن ما سيتبادر الى الذهن هو تتابع مواقف السيد الصدر التجديدية والإصلاحية وتأثيرها على علم القانون التقليدي والمعاصر ، وهذا بالتأكيد متجسد بوضوح من خلال قراءة مؤلفاته والاطلاع عليها .

لقد بدأ السيد الصدر التأليف وهو لما يزل في السنوات المبكرة من عمره . فكان اول نتاج له بعض الآراء الاصولية حين دونها في كتابه (غاية الفكر في علوم أصول الفقه) سنة 1373 وهو بعشرة اجزاء ، لم يطبع منه سوى جزء واحد سنة 1374 وقد اقترن ذلك بنتاج علمي آخر درس فيه احداث التاريخ الإسلامي عقب وفاة الرسول الاعظم (ص) في كتابه (فدك في التاريخ) ليأت من ثم الى اصدار مجموعة دراسات تناولت عرضاً ، الفكر الإسلامي عقيدة ونظاماً باسلوب علميٍ تناسق مع متطلبات العصر . فحاول من خلاله ابراز دور الاسلام فكراً ومنهجاً بالصورة التي تفصح عن استخدام الاطروحة التي قدمتها السماء للانسان في مقابل عجز المدارس الوضعية والأفكار والفلسفات المادية التي تقطع علاقة الإنسان بوحي السماء وتشده بتراب الأرض ، فكان ذلك منطلقاً له لتأليف كتابه القيم (فلسفتنا) حين عرض وباسلوب فلسفي مقارن للفكر الإسلامي ، اذ تضمن دراسة مقارنة للفلسفات المادية والرأسمالية ودراسة لمجمل المدارس الفلسفية الحديثة فكان في جميع محاوراته ومقارباته منطلقاً من وجهة نظر اسلامية ، ولأنه بدأ المواجهة العلمية والفكرية مع تلك النظريات العالمية ، فهو لم يأتها من جانب واحد ليتيح لأربابها الاستعانة للرد عليها من ابواب اخرى ، بل وبعد سنتين من طبعه لكتابه (فلسفتنا) عمد الى تاليف كتابه الضخم الآخر (اقتصادنا) الذي جاء في مجلدين وفيه دراسة نقدية للمذهبيين الاقتصاديين الماركسيين والرأسمالية مع بيان لخطوط الاقتصاد الإسلامي ، اذ تناول وباسلوب تحليلي وناقد لمجمل المذاهب الاقتصادية الحديثة ، وراح يقارن بين ما قدمته تلك المذاهب من

برامج حياتية كانت في معظمها ضد الانسان نفسه . وفي هذه الاثناء يكون السيد ، قد حزم امره على اصدار كتابه (مجتمعنا) اذ كانت فكرة التأليف سابقة لفكرة تأليف كتابه (اقتصادنا) الا انه وجد ضرورة اكمال الكتاب الاخير لأهميته وفضّل ان يكون اصدار كتابه مجتمعنا لاحقاً ، لكن الظروف القاهرة التي كان يمر بها ، حالت دون اصداره . ومع ذلك فأن عزيمته على اصدار كتاباته لم تتوقف على الرغم من موقف النظام الحاكم المعروف منه . فقد أصدر مجموعة فكرية ضخمة كما في اصداره لدراساته المهمة الموسومة بـ (البنك اللاربوي في الاسلام) و(دروس في علم الاصول) و(الفتاوي) . وبعد نجاح الثورة الإسلامية في ايران ، قدم السيد مشروعه الفكري (أطروحة دستور الجمهورية الإسلامية في ايران) اذ أفاد منه فقهاء مجلس الخبراء الايراني الأول الذي انتخب من قبل الشعب لتدوين الدستور الإسلامي . ثم جاء كتابه الاخر المدرسة الإسلامية اذ فرّع منه جزأين ، الأول الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية ، والاخر بعنوان " ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي

وفي ذات السنة 1391 هـ / 1971 م ، أصدر كتابه (أبحاث في شرح العروة الوثقى) اذ جاء باربعة اجزاء . وبعد ست سنوات انتهى من تأليف كتابه(دروس في علم الاصول) قدمه في ثلاث حلقات . وكانت الحلقة الثالثة منه في مجلدين طبعت في سنة 1397هـ / 1977م . وله أبحاث عديدة صدرت في تلك المرحلة . منها على سبيل المثال ، بحث حول المهدي وآخر حول الولاية . فيما كتب مؤلفه المهم (الاسلام يقود الحياة) حيث ألف منه ست حلقات في سنة 1399هـ / 1979 م . وجاء بمناسبة نجاح الثورة الإسلامية في ايران . وفيه عمد الى اعطاء نبذة موجزة عن مشروع الدستور للجمهورية الإسلامية في ايران . وتطرق الى بيان الصورة الواضحة لاقتصاد المجتمع الإسلامي وقيل للجزائرين ، فضلاً عن بيانه خلافة الانسان وشهادة الانبياء . وبحث الى جانب ذلك في منابع القدرة في الدولة الإسلامية فضلاً عن بحثه الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي . وفي مسعى لتقييم المرجعية[63] وزيادة ترصينها ، كتب بحثاً في المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية .

---

[63] المرجعية بمفهومها اللغوي العام هي محل الرجوع والعودة وقد شاع استعمال لفظ المرجعية في اوساط الحوزات العلمية في اكثر من بلد مقترنا هذا الاستعمال بلفظ" الدينية" وبات مألوفا اطلاق كلمة المرجع على العلماء المجتهدين الكبار الذين يتولون

وأمام هذا الانجاز الفكري الذي تجلى واضحا في موضوعات كتبه وأبحاثه القيمة، تفرغ لإصدار رسالته العملية (الفتاوى الواضحة) اذ تمكن فقط من تاليف جزء واحد واخر اضاف إليها في الطبعة الثانية مقدمة بعنوان(موجز في اصول الدين) بحث فيها باختصار عن المرسل والرسول والرسالة وقد صير هذا كتابا من القطع الصغير الطبع في بيروت سنة1412هـ/1992م .
وفي جهد فكري مميز ، عمد إلى التعليق على الرسالة العملية للسيد الحكيم (منهاج الصالحين) وطبع حينها هذا التعليق . وله أيضا تعليق أخر على صلاة الجمعة من الشرائع لا يزال غير مطبوع. وله فضلا عن ذلك ، تعليقه على الرسالة العملية للمرحوم الشيخ محمد رضا آل ياسين المسماة بـ (بلغة الراغبين) علق عليها في وقت كان عمره الشريف سبعة عشر سنة ولم تطبع حتى ألان. وهناك أيضا تعليقه على مناسك الحج للسيد أية الله العظمى أبو القاسم الخوئي . وللسيد الصدر ايضا رسالة عملية تناول سماحته فيها مناسك الحج.
اما محاضراته فهي كثيرة ، فهناك ثلاث عشرة محاضرة تتعلق بالتفسير الموضوعي للقران الكريم ، وواحدة وهي الرابعة عشر اختصت بالوعظ والإرشاد . ولديه سلسلة أبحاث اخرى شملت موضوعات متنوعة ، منها :-

- بحث في حجية القطع
- بحث في الوضع , اذ ابرز نظرية (القرن الاكيد)
- بحث عن حقيقة المعاني الحرفية
- بحث تحدث فيه عن سيرة العقلاء الشرعية
- بحث نظرية التعويض
- بحث عن الجمع بين الاحكام الظاهرية و الواقعية
- مجموعة أبحاث (في شرح العروة الوثقى)
- بحث في تحقيق نكات قاعدة الطهارة
- بحث مسالة اعتصام ماء البئر
- بحث تحدث فيه عن كيفية التخلص من الروايات الدالة على الانفعال

أغراضه الكتابية :

مهمة الافتناء لمقلديهم في الاحكام الفقهية وتدريس البحث الخارج للطلاب المنتهين من المقدمات والاشراف على طلبة الحوزة العلمية وتوجيههم.

أولا: في الفكر الاجتماعي

ومن مفيد القول: ان الفكر الإسلامي , مر في تاريخه الحديث والمعاصر بمرحلة صراع , قياسا وما أبرزته الدوائر الفكرية عند الغربيين , سواء في الكتلتين الشرقية او الغربية من توجهات . فهناك الفكر الماركسي بنظريته التي استوعبت شعوبا وامتدت الى دول , الى جانب النظرية الرأسمالية التي غزت العالم المتحضر, وهمت بالاستحواذ على شعوبه بفلسفتها المادية وأمام ذلك , بقي المواطن العربي والمسلم على حد سواء يمر بحالة فراغ وذهول أمام تلك النتاجات الفكرية ، ليغدو ومن جراء ما به من سبات في حالة تبعية وانقياد لكلتا النظريتين ، فمنهم من انحاز الى الفكر الماركسي واعتنق الفكرة بعد ان اسقط في يديه كل فكرة ما خلا الماركسية ، وكذا الحال بالنسبة للرأسمالية .

وأمام هذا الفراغ ، انبرى المفكر محمد باقر الصدر يصارع هذا الكم من الأفكار والنظريات ، بل وراح يجاهد نفسه لسنوات طوال مفكراً وباحثاً بعمق في طبيعة هاتين النظريتين ، ومن جراء ذلك انتج كتابيه المهمين (اقتصادنا) و(فلسفتنا) بما حملاه من رؤى وتوجهات أوحت للآخرين ان ثمة نظرية أنتجها الإسلام يمكن من خلالها تفنيد كل النظريات الوضعية الأخرى . وهذا ما هيأ لدخول السيد في سجال من حوار جدلي إزاء نظريته المعرفية ، وصياغة فلسفية وعلمية وشرعية تمكن من دخول المعترك مع تلك النظريات من أوسع أبوابه .

واستناداً لما امتاز به هذين المؤلفين من مستوى فكري راقٍ ، فليس من المستغرب ان يُحدث تقاطعاً مع تلك النظريتين الماركسية والرأسمالية . وعند ذاك نظر السيد الصدر بترقب لتلك الإشكالية ، ترى كيف يتسنى للمسلم العادي أن يدرك ما تحمله تلك المؤلفات من أفكار ؟ وكيف له ان يقف بشموخ أمام الغزو الثقافي الغربي بمفاهيمه التي أُريد منها تغيير واقع المسلم نحو واقعٍ يُسّل عملية غزو العالم الإسلامي وتغييب أدواره في قيادة نفسه ليتسنى للأخر بعد ذلك فرض هيمنته الفكرية والسياسية على العالم الإسلامي .

واضح ان هذا الهاجس كان وراء ما نشأ في ذهن السيد الصدر من فكرة (المدرسة الإسلامية) وهي محاولة تهدف إلى وضع المفكر المسلم في مستوى معرفي ضمن حلقات متسلسلة تسير باتجاه متوازٍ مع السلسلة الفكرية والرئيسية للإسلام والمتجسدة بكتابيه (اقتصادنا) و(وفلسفتنا) تشترك معها في حمل الرسالة الفكرية للإسلام . فوجدناه في مؤلفه هذا يعمد

الى طرح محاولة لمعالجة نطاق فكري أوسع من المجال الفكري الذي تباشره (فلسفتنا) و(اقتصادنا) لأنها لا تقتصر على الجوانب الرئيسية في الهيكل الإسلامي العام بقدر تناوله النواحي الجانبية من التفكير الإسلامي التي تعالج شتى الموضوعات الفلسفية او الاجتماعية او التاريخية أو القرآنية المؤثرة في تنمية الوعي الإسلامي .

ففي بحثه الكتاب الأول[64] تناول موضوعة (الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية) مع طرحه لتساؤل مفاده : ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياته الاجتماعية ، مستعرضا في سياق اجابته عن هذا التساؤل ، مشكلة النظام الاجتماعي التي وجدها عميقة الجذور التاريخية ، مؤكداً أنها كانت وراء جهاد الانسان وصراعه من أجل خلق فكر مدرك لواقع الشعوب . فتناول المعالجات الانسانية لتلك الاشكالية ملتفتاً الى جل النظريات والافكار المطروحة في العالم ، وهو يدرك قيمة ما قدمته الماركسية من طروحات بهذا الشأن موضحاً نظرتها الى الانسان والالة ، على ان الانسان في هذا المجتمع فرد عامل ينتمي الى الطبقة البروليتارية[65] مستنتجاً بوضوح ، بأن ادراك هذا النظام أو ذاك بوصفه الاصلح ، ليس صنيعا لهذه الوسيلة من وسائل الانتاج او تلك . ويعرج من بعد ذلك على ذكر رأي المفكرين من غير الماركسيين حين وجدهم يقررون ان قدرة الانسان على ادراك النظام الاصلح تنمو عنده من خلال التجارب الاجتماعية التي يعيشها[66] . واشار فضلاً عن ذلك الى بيان الفرق بين التجربة الطبيعية وبين التجربة الاجتماعية ملخصاً تلك الفروق بأربع ، عمد الى شرحها باسهاب متطرقاً بعد ذلك الى ذكر اهم المذاهب الاجتماعية بما فيها النظام الديمقراطي الرأسمالي والنظام الاشتراكي والشيوعي فضلاً عن النظام الإسلامي مؤكداً ان المذاهب الثلاثة الأولى تمثل ثلاث وجهات نظر بشرية جواباً على السؤال الأساسي الذي يبحث عن النظام الأصلح مؤكداً أنها إجابات وضعها الإنسان للرد على هذا التساؤل وفقاً لإمكاناته وقدراته

---

64 الصدر : المدرسة الاسلامية ، دت

65 البروليتاريا حسب المفهوم الماركسي ، الطبقة العاملة وحسب المفهوم الذي طرحه ارنولد توينبي فهي اشارة الى جماعتين ، اولهما والمعروفة بالبروليتاريا الداخلية أي طبقة الشعب الراضخة لتوجهات الحاكم المستبد وخانعة له . في حين تعرف الطبقة التي ترفض طاعة الحاكم المستبد وتتقاطع معه فتعمل على الانعزال خارج الحدود وتهيأة نفسها للانقضاض على الحكم واسقاطه ، بالبروليتاريا الخارجية

66 الصدر : المدرسة الاسلامية ، ص22

المحدودة والمعروفة . في حين وجد النظام الإسلامي يعرض نفسه على الصعيد الاجتماعي بوصفه ديناً قائماً على أساس الوحي وعطاء إليها ، لا فكراً تجريبياً منبثقاً عن قدرة الإنسان وإمكاناته .

وناقش في مبحث آخر موضوعة الرأسمالية والاقتصادية او ما عرف بحريات هذا النظام الأربع : السياسية والاقتصادية والفكرية والشخصية موضحا علاقتها ببعضها وعن أثرها في المجتمع الغربي ، منتهياً الى القول : بأن الخط الفكري العريض لهذا النظام ، هو ان مصالح المجتمع مرتبطة بمصالح الافراد . فالفرد هو القاعدة التي يجب ان يرتكز عليها النظام الاجتماعي والدولة الصالحة ، هي الجهاز الذي يسخر لخدمة الفرد ولحسابه والاداة القوية لحفظ مصالحه وحمايتها[67] . وبحث بعد ذلك في مسألة الاتجاه المادي للرأسمالية مؤكداً انه نظام مشبع بالروح المادية الطاغية وان لم يبن على فلسفة مادية للحياة وعلى دراسة مفصلة لها .

وفي سياق استقرائه الدقيق لمفردات تلك الأنظمة ، عمد السيد الشهيد الى بيان موضع الأخلاق من الرأسمالية منوهاً بان هذه الأخلاق قد أقصيت من حساب هذا النظام ولم يلحظ لها وجود . بل ان جل المفاهيم والمقاييس فيها قد تبدلت ، وأعلنت الشخصية هدف أعلى والحريات وسيلة لتحقيق تلك المصلحة وهو ما جر على العالم حسبما يقرر ، الويلات والمآسي حين انبثقت عن هذا النظام بما فيها تحكم الأكثرية بالأقلية ، وهو شر الشرور إذا ما أُقر في بلد لأنه سيؤدي إلى هضم حقوق آخرين بذريعة تشكيلهم لأقلية من سكان البلاد[68] .

وتناول في مبحث آخر موضوعة الاشتراكية والشيوعية ، فتحدث عن النظرية الماركسية وأشار إلى أهم مذاهبها مؤكداً أنها تصوغ الإنسان في قالب خاص من حيث لون تفكيره ووجهة نظره إلى الحياة وطريقته العملية فيها ، مؤكداً أن الفلسفة المادية والطريقة الديالكتيكية[69] ، كلاهما ليستا من ابتداع المذهب الماركسي وابتكاراته إنما ترقى تلك الأفكار إلى مراحل موغلة في القدم تصل إلى مرحلة السفسطة[70] والإنكار المطلق وكذا الحال بالنسبة

---

67 الصدر ، المدرسة ، ص40

68 المصدر نفسه ، ص50

69 ترقى في معناها الى العهد الإغريقي بما تعنيه الجدل الذي كان يدور بين الفلاسفة حول مسألة معينة

70 السفسطة او السفسطائيون هم معلمو خطابة وفلسفة جوالون في اليونان القديمة ، سادوا في القرن الخامس قبل الميلاد ولم يكّونوا مدرسة إلا أنهم يشتركون في بعض

للطريقة الديالكتيكية رافضاً ان يكون لكارل ماركس أي جهد في ابتكارها ، بقدر تبنيه لها ومحاولة تطبيقها على جميع ميادين الحياة من خلال تحقيقين ، أولهما تفسيره للتاريخ تفسيراً مادياً خالصاً بطريقة ديالكتيكية وثانياً زعمه اكتشاف تناقض رأس المال والقيمة الفائضة التي يسرقها صاحب المال من العامل . وأشار بعد ذلك إلى ما يفترق فيه الشيوعيين عن الاشتراكيين في الخطوط الاقتصادية الرئيسية معترفاً لما للاقتصاد الشيوعي من خطوط ارتكز إليها[71] . وأمام ذلك لم يغفل الصدر من تحديد الانحراف عن العملية الشيوعية وهو أمر يمكن تلمسه من خلال ما نادى به أقطاب الشيوعيين من الالتزام بهذا النظام حين قبضوا على مقاليد الحكم . وهذا ما أوحى إليه بأن الشيوعية تستهدف من الناحية السياسية في شوطها الطويل ، محو الدولة من المجتمع حين تتحقق المعجزة وتعم العقلية الجماعية كل البشر . وأشار السيد الصدر الى ثمة مؤاخذات على الشيوعية من خلال محو الملكية الفردية وغير ذلك ، مما فت في عضد هذا النظام اذ لم يتمكنوا من علاج هذا التهاوي الذي شهدته البلدان الشيوعية من ويلات ومآسي . إلا أن السيد الشهيد يستدرك ليقول : ان تلك المآسي لم تكن في مبررات وجودها مقتصرة على إلغاء الملكية الفردية (الخاصة) ، بل هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جُعلت مقياساً للحياة في النظام الرأسمالي والمبرر المطلق لجميع التصرفات والمعاملات .

وبعد أن عرض لمفردات الأنظمة الثلاث الأولى ، يأتي إلى دور الإسلام في معالجة الإشكالية الاجتماعية ، حين يقدم تعليلاً منطقياً لتلك الإشكاليات منوهاً بما تضمنته من فكرة خاطئة كانت أساسا لتداع نظام الحياة الاجتماعية . فتحدث عن التفسير المادي المحدود للحياة الذي أشاد عليه الغرب صرح الرأسمالية الجبار بعد أن نوه بأخطارها[72] . وراح بعد ذلك يبحث عن حلول لتلك المشكلة . فهو يقول ولمعالجة المشكلة ينبغي التأكيد على أن يبدل

الآراء العامة ، فهم يرفضون الدين ويفسرون الطبيعة تفسيراً عقلانياً وينادون بالنسبية في المسائل الأخلاقية والاجتماعية . وقد تركز اهتمامهم على مسائل المعرفة ولجئوا في المجادلات الى مناهج عرفت فيما بعد باسم السفسطة , وكان هذا التيار قوياً بين السفسطائيين .

[71] الصدر ، المدرسة ، ص54

[72] الصدر : الرسالة ، ص65 وما بعدها .

الإنسان غير الإنسان أو أن يلتزم النهج الإسلامي بعد أن يعي بعمق رسالة الإسلام الحقيقي[73] .
ويأت بعد ذلك إلى بيان رسالة الدين التي لا يضطلع بأعبائها الا من خلال الدين نفسه بوضعه على أسسه وقواعده ، اذ يربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للإنسان وحب الذات المتأصلة في فطرته . ويرى ان الدين هو الذي يضع للإنسان نظامه الدقيق والمتوازن ، على ان الموازنة بين الخطين تتحصل بأسلوبين أشار إليهما مؤكداً ان المزية الأساسية للنظام الإسلامي تتمثل في ما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها . ومن جهة أخرى فهو ينظر بعمق إلى أثر الدولة في اقرار الرسالة من خلال الدين بوظيفتين هما : تربية الإنسان على القاعدة الفكرية فضلاً عن مراقبته من الخارج وإرجاعه إلى القاعدة الفكرية إذا انحرف عنها عملياً[74].
ولغرض الغاء ما قيل بضيق النظرة الإسلامية لحرية الإنسان ، تطرق السيد إلى بيان موقف الإسلام من مفهوم الحرية من خلال دراسة مقارنة أجراها بين المفهوم الغربي للحرية سواء في الفكر الرأسمالي أو الشيوعي ومثلها في الفكر الإسلامي ، محدداً معنى الحرية بنفي سيطرة الآخرين . ووجد أنها النقطة المركزية في الفكر الرأسمالي ، كما ان فكرة الضمان تعد المحور الرئيسي في النظام الاشتراكي الشيوعي ، واتضح أيضا من خلال تلك الدراسة المقارنة ان ثمة فروقاً جوهرية تقع بين المفهومين للحرية ، لاسيما حين تتغلب الجوانب المادية وتتقولب الحياة العامة في إطارها وما نتج عن ذلك من تداعيات في الجوانب الأخلاقية والإنسانية . وجد أن كلا النمطين من مفهوم الحرية يحمل في واقعه الطابع الحضاري التي تنتمي إليه تلك المفاهيم وبما تلتقي فيه مع مفاهيم الكون والحياة ، وما تعبره بصدق عن الحالة العقلية والنفسية التي خلقتها تلك الحضارة في التاريخ . وناقش من جانب آخر ، الضمان في النظام الإسلامي والماركسي ، اذ حدد أوجه الاختلاف والضمان في الإسلام ، عن الضمان الاشتراكي القائم على الأسس الماركسية في ملامح عديدة . ولكي يحدد جوانب هذا الاختلاف ، أشار الى الضمان الاجتماعي في الإسلام وكيفية تطبيقه مع التأكيد على ان الضمان في الإسلام لا يختص بفئة دون أخرى وانه وظيفة الأفراد والدولة معاً ، في حين لدى الماركسية يكون حكراً على الدولة وحدها . وزيادة في ترصين ما تعنيه

---

[73] **المصدر نفسه : ص74**

[74] **الصدر : المدرسة الإسلامية ، ص80**

المدرسة الإسلامية ، تساءل السيد الصدر عن أهمية الاقتصاد الإسلامي وكأنه يحاول تصحيح ما قيل من خطأ التمييز بين المذهب والعلم ، مشيراً الى مثال على الفرق بينهما ومؤكداً على ان الاقتصاد الإسلامي هو مذهب ولا شك في ذلك . وأمام هذا التوضيح يطرح السيد تساؤلاً مفاده : هل للإسلام من نظام اقتصادي ؟ مؤكداً على ان الإسلام وبناءاً على معطياته الفكرية قادر على إمداد العالم بموقف ايجابي غني بمعالمه التشريعية وخطوطه العامة وأحكامه التفصيلية التي يمكن ان يصاغ منها اقتصاد كامل يمتاز عن سائر المذاهب الاقتصادية بإطاره الإسلامي وبنسبه السماوي وانسجامه مع مسار الإنسانية بأشواطها الروحية والمادية وأبعادها الزمكانية[75] .

وبغية الإجابة على تساؤله المطروح ، عمد إلى دراسة المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد بصورة عامة ، فضلاً عن تناوله بالبحث الفرق بينهما مستعيناً بعدد من الاسئلة لغرض التمييز بين وظيفة العلم ومهمة المذهب بين الاكتشاف وبين التقويم . وعرج بعد ذلك الى الحديث عن ملامح علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي على أنهما يقتربان من ملامح التاريخ والأخلاق[76] . وكذا الحال في إشارته الى ان علم الاقتصاد كبقية العلوم ، الا أن الفارق بينهما يكمن في المهمة لا في الموضوع ، ومع ذلك ، فهو يرى ان المذهب يمكن ان يكون إطارا للعلم ، وهي محاولة للربط بين المذهب بوصفه الواقع الاقتصادي وبين العلم بوصفه الإطار الذي فيه يتحرك هذا المذهب وعلى وفقه ينمو . على ان السيد يخلص الى نتيجة مفادها ان علم الاقتصاد يبحث في الإنتاج والتوزيع معاً وأن قوانين علم الاقتصاد في الإنتاج تعبير عن حقائق ثابتة في مختلف المجتمعات مهما كان نوع المذهب الاقتصادي المطبق عليه .

وأمام كل ذلك يخرج السيد الصدر بنتيجة تؤكد ان المذهب الاقتصادي لا يمكنه ما دام يدرس القضايا من زوايا العدالة والحق ، أن يكتفي بأساليب البحث العلمي ، بل لا بد له أن يستلهم الطريقة التي يفضلها في تنظيم الحياة الاقتصادية من خلال تصوراته الذاتية للعدالة وقيمه ومثله التي يؤمن بها ونظرته العامة إلى الحياة[77] .

---

[75] الصدر : المدرسة الإسلامية ، ص119

[76] المصدر نفسه : ص119

[77] المصدر نفسه ، ص140

وفي سياق اهتمامه بالمذهب الاقتصادي ، عمد الى إخراج حلقة من أبحاث تضمنت في محتواها إثارة تساؤل واحد يبحث عن حقيقة المذهب الاقتصادي الإسلامي مؤكداً من خلال الاجابة عليه وضوح معنى هذا المذهب ومبيناً الفرق بين المذهب والعلم حين أكد ان المذهب هو عبارة عن طريقة للتنظيم وفقاً لتصوره للعدالة ، في حين ان العلم هو دراسة نتائج هذه الطريقة حين تطبق على المجتمع وقد أكد على ان الاقتصاد الإسلامي مذهب لأن الإسلام دين ، وهو طريق لتنظيم الحياة . وفي مبحث آخر يتساءل عن امكان تأشير اقتصاد في الإسلام مؤكداً على ان هذا الدين قادر على إيجاد موقف ايجابي غني بمعالمه التشريعية وخطوطه العامة وأحكامه التفصيلية التي يمكن من خلالها ان يصاغ اقتصاد كامل يمتاز عن سائر المذاهب الاقتصادية بإطاره الإسلامي[78] .

وتطرق السيد في مباحثه التالية الى ماهية الاقتصاد المصنف ضمن الدين الإسلامي ومن اجل ذلك ، جاء لدراسة المذهب الاقتصادي وعلة الاقتصاد مع ذكر الفوارق بينهما . فأورد عدداً من الأمثلة لتأكيد ما يذهب إليه من طروحات ، مؤكداً ان الفكرة المذهبية ليست منظاراً للواقع بل هي تقدير خاص للموقف على ضوء تصورات عامة للعدالة . فالعلم يقول : هذا الذي يجري في الواقع في حين ان المذهب يقول : هذا الذي ينبغي ان يجري في الواقع . وتطرق الى جانب ذلك إلى الحديث عن علاقة التاريخ بالاقتصاد في خطه العلمي العام والأبحاث الأخلاقية كالمذهب الاقتصادي في التقييم والتقدير مشيراً الى ان علم التاريخ يصف السلوك والحادثة الاقتصادية وكذلك علم الاقتصاد ، يصف أحداث الحياة الاقتصادية ، مؤكداً انه مثل سائر العلوم . فالعلم الاقتصادي يكتشف من ناحيته قوانين الظواهر الاقتصادية طبيعية او اجتماعية . فهم يكتشفون لا يقيمون[79] . ويقرر ان الفارق بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي ينبع من اختلافيهما في المهمة ، موضحاً ان ذلك هو الأساس في إدراك الخطأ في المحاولات التي ترمي إلى التمييز بينهما من ناحية الموضوع . ويرى ان المذهب قد يكون إطارا للعلم . وهو بذلك يبتغي تحديد العلاقة بين القانون وإطارها . فالقانون علمي وإطاره مذهبي[80] . على ان المذهب كما يفهمه لا يستعمل الوسائل العلمية بمعنى ان

---

[78] الصدر : ماذا تعرف عن الاقتصاد الاسلامي ، ط4 ، 1424 ، ص12
[79] الصدر : المدرسة الإسلامية ، ص31
[80] الصدر : المدرسة الاسلامية : ص35

المذهب لا يمكنه ما دام يدرس القضايا من زاوية العدالة والحق ، ان يكتفي بأساليب البحث العلمي ، بل لا بد له ان يستلهم الطريق التي يفضلها في تنظيم الحياة الاقتصادية من تصوراته الذاتية للعدالة وقيمه ومثله التي يؤمن بها ونظرته العامة الى الحياة[81] .

وفي مبحث آخر ، أراد السيد الصدر فيه الكشف عن ملامح الاقتصاد الإسلامي كما يؤمن به ويتمناه ، اذ اشار الى ان الاقتصاد الإسلامي في حال وصفه بالمذهب الاقتصادي ، فأن ذلك سيذلل أمام رقيه اكبر العقبات التي تحول دون الاعتقاد بوجود اقتصاد في الاسلام مشخصاً اكبر العقبات التي نشأت من عدم التمييز بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي ، ووجد ان الشريعة شاملة ومستوعبة لجميع مجالات الحياة ، مستنداً لتأكيد ذلك على ما رواه بعض الأئمة الأطهار عليهم السلام بهذا الخصوص ، ليخرج بنتيجة مفادها : ان من يؤمن بالشريعة ومصادرها يمكن ان يستنتج علاج الشريعة لأمور اقتصادية والعمل على تنظيمها للحقل الاقتصادي . ووجد ان المذهب الاقتصادي الإسلامي بحاجة الى صياغة ، مشيراً الى بعض الافكار والطروحات التي هي في طرحها تزيد من رصانة المذهب . فمثلاً تحرير الإسلام للاستثمار الرأسمالي الربوي وتحريمه لتملك الأرض بدون إحياء وعمل وغير ذلك ، انما تكون الفكرة عن موقف الإسلام من الحرية الاقتصادية فضلاً عن عكسه المبدأ الإسلامي العام[82] . ثم ناقش ما قيل عن المذهب الاقتصادي في الإسلام ، على انه تعاليم أخلاقية ليس إلا ، مؤكداً في الوقت نفسه ، أن واقع الإسلام وواقع الاقتصاد الإسلامي لا يتفق اطلاقاً مع هذا التفسير الذي ينزل بالاقتصاد الإسلامي عن مستوى مذهب الى مستوى نصائح وأوامر أخلاقية . واختتم السيد مؤلفه بتساؤل عما ينقص الاقتصاد الإسلامي عن غيره ، مشيراً الى ان الإسلام يختلف عن المذهبين الرأسمالي والماركسي في طريقة علاجه الموضوع الاقتصادي مستعرضاً طبقة المذهب الاقتصادي في الاسلام ومقارناً مفرداته مع مفردات المذهبين ومؤشراً الفروقات بينهما ومرجحاً اياه على هذين المذهبين ، والى ذلك وجدناه يعتمد منهجاً اقتصادياً في تعامله مع اكبر النظريات الاقتصادية التي شهدها العالم في تاريخه الحديث والمعاصر . وقد ارتسمت بالاستناد إليها التوجهات الاستعمارية في العالم إبان تاريخه الحديث والمعاصر مما حفزه

---

[81] المصدر نفسه : ص43

[82] المصدر نفسه ، ص54

على إصدار كتابه (اقتصادنا)[83] مما يعد معلماً واضحاً من معالم تطور الفكر الإسلامي في تاريخه المعاصر ، استناداً لما تضمنه من طروحات ، ناهزت في مضامينها ومحتواها الطروحات الفكرية التي تباهى بها الغرب ، على أساس أنها القاعدة التي يجب أن تنطلق منها الشعوب لتطوير إمكاناتها ، ولتحظى بمستوى حضاري معين . ولا شك أن الإفصاح عن المؤثرات الفكرية وعوامل تفعيل الفكر ، تكمن في كثير من الأحيان فيما أفرغه المفكرون في مؤلفاتهم ، بغية ترجمته إلى ارض الواقع متى ما تهيأت الظروف لذلك . فليس غريباً القول بأهمية كتاب "اقتصادنا " , على انه الكتاب الوحيد الأوسع والاشمل الذي تصدى لدراسة الاقتصاد في العالم الإسلامي . ليعد مصدراً مهماً تعول عليه المؤسسات العلمية في العالم العربي والإسلامي . وفي هذا السياق من أهميته ، ظهرت ترجمات كاملة ومجتزأة لهذا الكتاب في عدد من اللغات , بما فيها اثنتان في الفارسية , درُسّت أحداهما في الحوزات العلمية الإيرانية قبل الثورة سنة 1979 [84]. فضلاً عن صدور ترجمات في التركية والألمانية والإنكليزية . وتمثل الترجمة الألمانية للجزء "الإسلامي" من إعداد "اندرياس ريك" Andréa's Reek الجهد الأفضل والأكثر تفصيلاً عن هذا الكتاب , في حين أن الترجمة الإنكليزية للجزء الأكبر منه , والمنشورة في طهران سنة 1982 , ضعيفة ولا يعتمد عليها [85] . ونشرت ترجمة إنكليزية أخرى لبعض فصول الكتاب

---

83 تحمل اقدم طبعة من كتاب "اقتصادنا" على الارجح تاريخ 1961، وانه ثمرة جهد قام به السيد الصدر ، اواخر الخمسينات. وحسبما نعلم ، فان اول مجلد نشر للكتاب في النجف ، كان ايضا 1961، وان الطبعة الاصلية كانت في مجلدين ، في قسم المطبوعات والمخطوطات الخاصة بالشرق في المكتبة البريطانية (لندن) ، الا ان هذا المجلد قد اختفى من هذه المكتبة فيما بعد. وكانت طبعة سنة 1968 في بيروت قد ضمت المجلدين في مجلد واحد.

(84) نشر كتاب " اقتصادنا " باللغة الفارسية سنة 1971 , المجلد الأول , ترجمة محمد كاظم موسوي , وسنة 1978 أي بعد عشر سنوات من صدور أول طبعة له بالعربية , ونشر المجلد الثاني , بترجمة عبد العلي اصبهبوذي , للمزيد عن هذا الموضوع , انظر :

M . fisher, from Religious Dispure to Revolution , p. 157

(85) ترجم كتاب اقتصادنا إلى الانكليزية في طهران , في أربعة مجلدات , 1982 - 1984

مسلسلة في الدورية الشيعية " الصراط[86] . أما في العالم العربي , فقد نشر ملخص للكتاب في بيروت , في أربعة كتيّبات[87]. على أن هذا الملخص لا يضيف شيئاً جديداً يذكر , إلا أن الجهد الذي بذل في هذا الصدد , دليل على مكانة الكتاب في الدوائر الإسلامية . وقد أضاف استخدام هذا الكتاب في عدد من جامعات المغرب العربي , بعداً وأهمية أخرى , بوصف مؤلف الكتاب من المذهب الشيعي , وقد اعتمدته مؤسسات علمية سنية . وفي سياق بيان أهمية مؤلف هذا الكتاب , كتب عميد كلية دار العلوم في جامعة القاهرة آنذاك " علي النجدي , تمهيداً لكتاب السيد الصدر " الفتاوى الواضحة " . والى ذلك ، أبرزت الصحف القاهرية الرئيسية ,إعدام السيد الصدر سنة 1980 [88] . وعلى الرغم مما يعترض مسألة تقييم فكر الصدر من صعوبات ,إلا أن تدريس آرائه في جامعات عربية كان مألوفاً حتى ما قبل الثورة الإيرانية , كما توحي الإشارات المتكررة إليها في أي كتابات فارسية أو عربية عن الاقتصاد الإسلامي , بأن سمعة الباحث العراقي راسخة في هذا المجال . ومع ذلك , فأن عدداً من الكّتاب , وجّه انتقاده لكتاب اقتصادنا , إذ ابرز هؤلاء المنحى الشيعي في تضامينه , كما هو الحال فيما كتبه يوسف كمال وأبو المجد حرك , في كتابيهما " الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه السنة : دراسة نقدية في كتاب اقتصادنا " ونشر في القاهرة سنة 1987/ 1408 . وأمام كل ما قيل من انتقاد , وهو بالتأكيد رأي يعبر عن وجهة نظر صاحبه , فأن كتاب " اقتصادنا " يعد فريد من نوعه , بغياب أي نعرة طائفية شيعية ظاهرة عن تحليله ومصادره . وإذا كانت الكتابات الدستورية للصدر وعملية تطبيقها على مؤسسات الدولة الإيرانية بعد الثورة , متأثرة جداً إلى حد بعيد بتراث شيعي صرف , كما هو الحال في الجزء الأول من الكتاب , فأن قراءة " اقتصادنا " توحي بأن الأسس العلمية المعتمدة للأبحاث في مسائل الاقتصاد تجاوزت الأعراف الشيعية , إذ استعان السيد الصدر , من دون تحفظ بمراجع شيعية وسنية على السواء , ومن الصعب إيجاد أي إشارة تنم خصيصاً عن انحيازات طائفية , حتى ولو أن الإشارات إلى الفقهاء الشيعة

---

[86]الترجمة في جزء منها , لـ I . Howard , تضمنتها مقالات متعاقبة في – AI Serat(الصراط) بعنوان The Islamic Economy l -vll

[87]محمد جعفر شمس الدين , , اقتصادنا , تلخيص وتوضيح , أربعة مجلدات , بيروت , 1986

[88]شبلي الملاط , تجديد الفقه الإسلامي , محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم ,بيروت , 1998 ,, ص190

هي الأكثر والأبرز أجمالا في الكتاب , لكن الشافعي (مؤسس المذهب الشافعي) ومالك (مؤسس المذهب المالكي)وسرخسي (من المذهب الحنفي) وابن حزم (من المذهب الظاهري) وغير ذلك ، كلها مصادر معتمدة في الكتاب . والى جانب ذلك , فانه كان شديد الحذر من الانزلاق في مسألة الطائفية من خلال التزامه بعدم إبراز رأي تفضله المصادر الشيعة في مسألة الاقتصاد على رأي آخر للطائفة السنية , بقدر الاستشهاد بها ولا شيء غير ذلك .

ومن مفيد القول : أن المسار المنهجي المحدد للاقتصاد الإسلامي عند السيد الصدر , أوجز الاختلاف في منحى التفكير بين علماء الاقتصاد الإسلامي وبين اقتصاديين آخرين ,فأن الباحث في الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي , من شأنه أن يقيم علاقة ذهنية مع كتابات العلماء في هذا المجال , دون أن يجهد نفسه كما في حالتي آدم سميث[89] وديفيد ريكاردو [90], مثلاً , بوجهات نظرهم القانونية , تجد أن نقطة الانطلاق للباحث الإسلامي ترتكز على منهج مختلف . وفي الواقع ان الخيار المتاح للعالم الإسلامي ليس واسعا, لأن الإسلام لا يتمتع بكتابات اقتصادية كلاسيكية, ولأن المنهجية القائمة على المثال القرآني للحلال والحرام , تتطلب استدلالات مستخرجة من البنية الفوقية , أي القانون , إلى البنية التحتية التي هي الاقتصاد . والى جانب ذلك , فقد اهتم السيد الصدر , وفي سياق تصديه لتاريخية الاقتصاد , بالحقل المصرفي , على الرغم من شحة ما يمكن أن تستقى منه من مادة في الربا بالفائدة أو ضدها إذ حاول وصف الأسلوب الذي يمكن للمصرف من العمل بدون أي تعامل ربوي . ولا تزال دراسته متميزة بالإتقان والتعمق . وقد أكدت نظريات الصدر عن البنك اللاربوي , معالم هامة في النهضة الفقهية الإسلامية في الشرق الأوسط ،في حين أن التطابق بين النظرية والممارسة الفعلية قد يكون أصعب إدراكا واقل استقطاباً من نظائره في القانون

---

[1] آدم سميث (1790-1723): فيلسوف واقتصادي اسكتلندي من القرن الثامن عشر، ومن أشهر أعماله "غنى الأمم ." وتقسيم العمل والنظام للحرية الطبيعية والعمل والتجارة , العدل والإحسان التجارة الحرة فضلاً عن المجتمع والمنفعة الفردية

[2] جاء ديفيد ريكاردو(1772- 1823) سنة 1817 ليواصل تطوير أفكار آدم سميث انطلاقاً من مفهوم " الميزة
النسبية " سواء تمثلت الميزة النسبية في جانب انخفاض تكلفة إنتاج السلعة أو المستوى النوعي للمنتج السلعي .

الدستوري , إلا أن صعوبة فهم الاقتصاد من داخل المأثور الإسلامي , ليست خاصّة فريدة من نوعها في دنيا المعرفة[91] .

كتاب اقتصادنا : دراسة تحليلية

لقد مر الفكر الإسلامي في تاريخه الحديث والمعاصر بمرحلة صراع , قياساً وما أبرزته الدوائر الفكرية عند الغربيين ، سواء في الكتلتين الشرقية أو الغربية من توجهات . فهناك الفكر الماركسي بنظريته التي استوعبت شعوباً وامتدت إلى دول , إلى جانب النظرية الرأسمالية التي غزت العالم المتحضر ، وهمت بالاستحواذ على شعوبه بفلسفتها المادية . وأمام ذلك ، بقي المواطن العربي والمسلم على السواء , يمر بحالة فراغ وذهول أمام تلك النتاجات الفكرية ، فغدا من جراء ما مر به من سبات ، في حالة تبعية وانقياد لكلتا النظريتين ، فمنهم من انحاز إلى الفكر الماركسي واعتنقه , بعد أن اسقط في يديه ما يعتقده من سمو الأفكار وارتقائها إلى أعلى مستوى من الماركسية وكذا الحال بالنسبة للرأسمالية . وأمام هذا الفراغ ، انبرى المفكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر , يصارع هذا الكم من الأفكار والنظريات ، وراح جاهداً نفسه لسنوات طوال ، يفكر ويبحث في عمق هاتين النظريتين , فكان من نتيجة ذلك ، مؤلفيه الفكريين الضخمين (فلسفتنا) و (اقتصادنا) بما حملاه من نظريات فكرية أوحت للآخرين , أن ثمة نظريات للإسلام يمكن من خلال فهمها وتفعليها , تفنيد النظريات العالمية الأخرى . فكان أن دخل في حوار وجدل فكري مع تلك النظريات ، وبأسلوب علمي وفلسفي , تمكن من أن يؤمّن للمسلم ، مستقبله الفكري , وان يؤكد أن الفكر الإسلامي لما يزل واقفاً يسمو فوق كل النظريات الأخرى . واستنادا لما كان عليه هذين المؤلفين , وأخرى غيرها من مستوى فكري متقدم عما يمتلكه المسلم والعربي من فكر ، فليس من المستغرب أن يحدث تقاطع بين هذين المستويين . وعندها نظر السيد بحيرةٍ إلى هذه الإشكالية ، كيف يتسنى للإنسان العادي أن يعي ما تحمله هذه المؤلفات منٍ فكر ؟ وأنى له أن يقف بشموخ أمام الغزو الثقافي الغربي بمفاهيمه التي أريد بها تغيير واقع المسلم , إلى واقع يسهل عليهم غزو العالم الإسلامي وتغييب أدواره في قيادة نفسه ، ليتسنى لهم من ثم السيطرة والاستغلال ؟ ومن ذلك نشأت في ذهنه فكرة التنظير لفكرة (المدرسة الإسلامية) وهي محاولة لوضع الفكر الإسلامي في

---

(1) الملاط , المصدر السابق , ص149

مستوى مدرسي" , ضمن حلقات متسلسلة تسير في اتجاه موازٍ للسلسلة الفكرية للإسلام الرئيسية (فلسفتنا) و (اقتصادنا) تشترك معها في حمل الرسالة الفكرية للإسلام . وفي سياق هذه الرؤية ، عمد الى طرح محاولة لمعالجة نطاق فكري أوسع من المجال الفكري الذي تباشره (فلسفتنا) و (اقتصادنا) لأنها لا تقتصر على الجوانب الرئيسية في الهيكل الإسلامي العام ، بقدر تناوله النواحي الجانبية من التفكير الإسلامي ، التي تعالج شتى الموضوعات الفلسفية أو الاجتماعية أو التاريخية أو القرآنية المؤثرة في تنمية الوعي الإسلامي . فتناول موضوعة (الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية) وراح يتساءل عن النظام الذي من شأنه إصلاح الإنسانية فتسعد به في حياتها الاجتماعية ؟ [92] مسلطاً الضوء على مشكلة النظام الاجتماعي التي وجدها متجذرة ومؤكداً أنها كانت وراء جهاد الإنسان وصراعه من اجل خلق فكر مدرك لواقع الشعوب المعاش . فتناول الإنسانية ومعالجتها لهذه المشكلة ، ملتفتاً إلى النظريات والأفكار المطروحة في العالم، وهو يعي قيمة ما قدمته تلك النظريات من طروحات فكرية لحل هذه المشكلة ، مشيراً إلى ما قدمته الماركسية من طروحات بهذا الشأن ، وموضحاً نظرتها إلى الإنسان وآلالة , على ان الإنسان في هذا المجتمع , هو فرد عامل ينتمي إلى الطبقة العاملة ، مستنتجاً بوضوح ، أن إدراك هذا النظام أو ذاك بوصفه النظام الأصلح, ليس صنيع لهذه الوسيلة من وسائل الإنتاج ، أو تلك . وفي هذا السياق نوه برأي المفكرين غير الماركسيين ، حين وجدهم يقررون : أن قدرة الإنسان على إدراك النظام الأصلح تنمو عنده من خلال التجارب الاجتماعية التي يعيشها [93] . وعلى وفق ما يعنيه التعريف بالمذاهب الاجتماعية بما فيها : النظام الديمقراطي الرأسمالي والنظام الاشتراكي والشيوعي والنظام الإسلامي من أهمية ، أكد أن المذاهب الثلاثة الأولى تمثل ثلاث وجهات نظر بشرية جوابا على السؤال الأساسي : ما هو النظام الأصلح ؟ مشيراً إلى أنها أجوبة وضعها الإنسان للرد على هذا السؤال ، وفقاً لإمكاناته وقدراته المحدودة والمعروفة . في حين وجد النظام الإسلامي ، يعرض نفسه على الصعيد الاجتماعي ، بوصفه ديناً قائماً على أساس الوحي وعطاءاً إلهيا ، لا فكراً تجريبياً منبثقاً عن قدرة الإنسان وإمكاناته . وتعزيزاً لمبدأ المساواة وعدم التفريط بحقوق الأفراد ، نظر الى

---

(92) الصدر ، محمد باقر ، المدرسة الإسلامية , دت

(2) المصدر نفسه ، ص22 .

(الديمقراطية الرأسمالية والاقتصادية) أو ما عرف بالحريات الأربع في هذا النظام، وحاورها مؤكداً على علاقتها ببعضها ، الى جانب التأكيد على أثرها في المجتمع الغربي ، منوهاً بالخط الفكري العريض لهذا النظام ، وهو أن مصالح المجتمع مرتبطة بمصالح الأفراد. فالفرد هو القاعدة التي يجب أن يرتكز عليها النظام الاجتماعي ، والدولة الصالحة هي الجهاز الذي يسخر لخدمة الفرد وحسابه ، والأداة القوية لحفظ مصالحه وحمايتها [94] . وتحدث عن التفسير المادي المحدود للحياة الذي أشاد عليه الغرب ، صرح الرأسمالية الجبار ، بعد أن أشار إلى أخطارها [95] . اما حلول تلك المشكلة فيراها تتموضع في محورين : أن يبدل الإنسان غير الإنسان ، أو التزام النهج الإسلامي بعد أن وعى بعمق , رسالة الإسلام الحقيقي) [96]. ومن اجل بيان رسالة الدين التي لا يضطلع بأعبائها إلا من خلال الدين نفسه ، وبالتعامل مع أسسه وقواعده ، فهو يربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للإنسان ، وحب ألذات المرتكزة في فطرته . ويرى أن الدين هو الذي يضع للإنسان نظامه الدقيق المتوازن . وان الموازنة بين الخطين ، تتحصل بأسلوبين أشار إليهما مؤكداً : أن الميزة الأساسية للنظام الإسلامي تتمثل في ما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها . ومن جهة أخرى فهو ينظر بعمق إلى اثر الدولة في إقرار الرسالة من خلال الدين بوظيفتين : تربية الإنسان على القاعدة الفكرية ، فضلاً عن مراقبته من الخارج وإرجاعه إلى القاعدة الفكرية إذا انحرف عنها عملياً [97] . ومن اجل إلغاء ما قيل عن ضيق نظرة الدين الإسلامي إزاء الحرية والضمان ، فهو يحدد معنى الحرية بنفي سيطرة الآخرين ، على أنها النقطة المركزية في الفكر الرأسمالي ، على أن فكرة الضمان , تعد المحور الرئيسي في النظام الاشتراكي والشيوعي . ومن خلال دراسة مقارنة أجراها بين الحرية في الإسلام والحرية في مفهوم الديمقراطية الرأسمالية ، أتضح له الفروق الجوهرية بين الحرية التي عاشها المجتمع الرأسمالي ونادت بها الرأسمالية ممثلة بغلبة الجوانب المادية وتقولب الحياة في إطارها ، وما نتج عن ذلك من تداعيات في الجوانب الأخلاقية والإنسانية ، وبين الحرية التي حملها الإسلام وعدها نظاماً يرفل به المجتمع ، مقرراً أن كلا النمطين من الحرية ، يحمل

([94])المصدر نفسه ، ص40 .

([1]) الصدر ,الرسالة ، ص65 وما بعدها .

([2]) المصدر نفسه ، ص74 .

([97])الصدر ، محمد باقر ، المدرسة الإسلامية, ص80 .

في ذاته طابع الحضارة التي تنتمي إليها ، وتلتقي مع مفاهيمها عن الكون والحياة ، وتعبر بصدق عن الحالة العقلية والنفسية التي خلقتها تلك الحضارة في التاريخ . ومن جانب أخر ، وجد ان ثمة أوجه اختلاف ، وقعت فيما يتعلق بالضمان في الإسلام ومثله في الماركسية . ولكي يحدد جوانب هذا الاختلاف ,أشار إلى الضمان الاجتماعي في الإسلام وكيفية تطبيقه ، مع التأكيد على أن هذا الضمان في الإسلام لا يختص بفئة دون أخرى بل هو وظيفة الأفراد والدولة معاً ، في حين في المفهوم الماركسية ، يكون حكرا على الدولة وحدها . وزيادة في ترصين ما تعنيه المدرسة الإسلامية ، تساءل الصدر عن أهمية الاقتصاد الإسلامي ، وما إذا كان مذهباً أو علماً ، مستفسرا عما يشار إليه بالمذهب الاقتصادي ؟ ومؤكداً في الوقت نفسه على ضرورة تصحيح الخطأ ، بالتمييز بين المذهب والعلم ، ومشيراً إلى ما بينهما من فروق . وأمام هذا التوضيح تساءل الصدر عما إذا كان للإسلام من اقتصاد ؟ مؤكداً أن الإسلام قادر على أن يمد العالم بموقف ايجابي غني بمعالمه التشريعية وخطوطه العامة . وأحكامه التفصيلية التي يمكن أن يصاغ منها اقتصاد كامل ، يمتاز عن سائر المذاهب الاقتصادية بإطاره الإسلامي ، ونسبه السماوي ، وانسجامه مع الإنسانية ، بأشواطها الروحية والمادية وأبعادها الزمكانية [98] . ولكي يوضح بجلاء الإجابة على التساؤل المطروح ، عمد إلى دراسة المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد بصورة عامة ، فضلاً عن تناوله بالبحث الفرق بينهما مستعينا بعدد من الأمثلة , لغرض التمييز بين وظيفة العلم ومهمة المذهب بين الاكتشاف وبين التقويم .
ليعرج بعد ذلك إلى بيان ملامح علم الاقتصاد والمذهب , على أنهما يقتربان من ملامح التاريخ والأخلاق [99] . وكذا الحال في تأكيده بأن علم الاقتصاد كسائر العلوم , ولكن الفارق بينهما يكمن في المهمة لا في الموضوع . ومع ذلك يرى , أن المذهب يمكن أن يكون أطارا للعلم ، وهو بذلك يحاول الربط بين المذهب بوصفه الواقع الاقتصادي , وبين العلم بوصفه الإطار الذي فيه يتحرك هذا المذهب , وعلى وفقه ينمو . على انه يخلص إلى نتيجة مؤداها : أن علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي يختلفان في مهمتيهما الأساسية . وان علم الاقتصاد يبحث في الإنتاج والتوزيع معاً ، وان قوانين علم الاقتصاد في الإنتاج تعبير عن حقائق ثابتة في مختلف المجتمعات مهما كان نوع المذهب

---

[98]الصدر ، محمد باقر ، المدرسة الإسلامية، ص119 .
[1] المصدر نفسه , ص119

الاقتصادي المطبق عليها . وأمام كل ذلك يخرج الصدر بنتيجة تقول : أن المذهب الاقتصادي لا يمكنه ، ما دام يدرس القضايا من زاوية العدالة والحق ، أن يكتفي بأساليب البحث العلمي ، بل لابد له أن يستلهم الطريقة التي يفضلها في تنظيم الحياة الاقتصادية ، من خلال تصوراته الذاتية للعدالة ، وقيمه ومثله التي يؤمن بها ، ونظرته العامة إلى الحياة [100] . وفي سياق اهتماماته بالمذهب الاقتصادي ، عمد إلى إخراج حلقة من الأبحاث، اشتملت في محتواها على إثارة تساؤل واحد مفاده : هل يوجد في الإسلام مذهب اقتصادي ؟ فالمذهب في رؤيته هو طريقة للتنظيم وفقاً لتصوره للعدالة , على أن العلم يدرس نتائج هذه الطريقة، حين تطبق على المجتمع ، مؤكداً أن الاقتصاد الإسلامي مذهب , لان الإسلام دين ، وهو طريقة لتنظيم الحياة . ويرى أن هذا الدين قادر على إيجاد موقف ايجابي غني بمعالمه التشريعية ، وخطوطه العامة وأحكامه التفصيلية التي يمكن من خلالها أن يصاغ اقتصاد كامل ، يمتاز عن سائر المذهب الاقتصادي بإطاره الإسلامي[101]. ويوضح الاقتصاد المصنف ضمن الدين الإسلامي من خلال فهمه لواقع المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد ، وتأشير الفوارق بينهما . منوهاً بعدد من الأمثلة لتأكيد ما يذهب إليه من طروحات ، ومقرراً أن الفكرة المذهبية ، ليست منظاراً للواقع ، بل هي تقدير خاص للموقف ، على ضوء تصورات عامة للعدالة . فالعلم يقول : هذا هو الذي يجري في الواقع . والمذهب يقول: هذا هو الذي ينبغي أن يجري في الواقع . وللسيد رؤية مستقلة ازاء علاقة التاريخ بالاقتصاد في خطه العلمي العام ، والأبحاث الأخلاقية ، كالمذهب الاقتصادي ، في التقييم والتقدير , اذ يرى أن علم التاريخ يصف السلوك والحادثة الاقتصادية ، وكذلك علم الاقتصاد ، يصف أحداث الحياة الاقتصادية ، مؤكداً انه كسائر العلوم . فالعالم الاقتصادي ، يكتشف من ناحيته ، قوانين الظواهر الاقتصادية ، طبيعية أو اجتماعية ، بمعنى أنهم يكتشفون لا يقيمون [102] . ويرى أن الفارق بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي ، ينبع من اختلافيهما في المهمة . موضحاً أن ذلك , هو الأساس في إدراك الخطأ في المحاولات التي ترمي إلى التمييز بينهما ، من ناحية الموضوع . ويقرر أن المذهب قد يكون أطارا للعلم ، بغية تحديد العلاقة بين

---

[2] المصدر نفسه ، ص140 .

[101] الصدر ، ، ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي ، ط4 ، 1424هـ ، ص12 .

[1] الصدر , المدرسة الإسلامية، ص31 .

القانون وإطاره , فالقانون علمي وإطاره مذهبي [103] . على أن هذا المذهب كما يفهمه ، لا يستعمل الوسائل العلمية ، بمعنى : أن المذهب لا يمكنه ما دام يدرس القضايا من زاوية العدالة والحق ، أن يكتفي بأساليب البحث العلمي ، بل لابد له ، أن يستلهم الطريقة التي يفضلها ، في تنظيم الحياة الاقتصادية ، من تصوراته الذاتية للعدالة ، وقيمه ومثله التي يؤمن بها ، ونظرته العامة إلى الحياة [104] . وفي سياق رؤيته للنظرية الاقتصادية ، كشف عن ملامح الاقتصاد الإسلامي كما يؤمن به ويتمناه , حين أشار إلى أن الاقتصاد الإسلامي ، في حال وصفه بالمذهب الاقتصادي ، فان ذلك ، سيذلل أمام رقيه اكبر العقبات ، التي تحول دون الاعتقاد بوجود اقتصاد في الإسلام . مشخصاً اكبر العقبات التي نشأت من عدم التمييز بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي . ووجد : أن الشريعة ، شاملة ومستوعبة لجميع مجالات الحياة , مستنداً في تأكيد ذلك على ما رواه بعض الائمة الأطهار (ع) بهذا الخصوص ليخلص إلى نتيجة مفادها : أن من يؤمن بالشريعة ومصادرها ، يمكن أن يستنتج علاج الشريعة للأمور الاقتصادية وتنظيمها للحقل الاقتصادي ، وأكد أن المذهب الاقتصادي الإسلامي ، بحاجة إلى صياغة . مشيراً إلى بعض الأفكار والطروحات التي هي في طرحها تزيد من رصانة المذهب ، فمثلاً تحرير الإسلام للاستثمار الرأسمالي ، وتحريمه تملك الأرض بدون إحياء وعمل وغير ذلك ، إنما تكون الفكرة عن موقف الإسلام ، من الحرية الاقتصادية [105]. ويختلف السيد الصدر مع من يرى ان المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ما هو سوى تعاليم أخلاقية ،مؤكداً أن واقع الإسلام ، وواقع الاقتصاد الإسلامي ، لا يتفق إطلاقا مع هذا التفسير ، الذي ينزل بالاقتصاد الإسلامي عن مستوى مذهب ، إلى مستوى نصائح وأوامر أخلاقية . مشيراً إلى أن الإسلام يختلف عن المذهبين الرأسمالي والماركسي في طريقة علاجه الموضوع الاقتصادي ، وهو ما تجلى له واضحا حين استوعب طبقة المذهب الاقتصادي في الإسلام ومقارناً مفرداته مع مفردات المذهبين ومؤشراً الفروقات بينهم ، ومرجحاً إياه على هذين المذهبين . وفي كل هذه المناظرات الفكرية وجدناه يعتمد منهجاً اقتصادياً في تعامله مع اكبر النظريات الاقتصادية التي شهدها العالم في تاريخه الحديث والمعاصر ، وقد

([2]) الصدر , المدرسة الإسلامية ، ص35 .

([3])،المصدر نفسه , ص43

([1]) المصدر نفسه ، ص54 .

ارتسمت بالاستناد إليها ، التوجهات الاستعمارية في العالم إبان تاريخه الحديث والمعاصر . فأصدر كتابه " اقتصادنا [106] وفيه حاول جاهداً تهيئة أرضية للبحث من منطلق ضرورة التنظيم المنهجي, مع التركيز على العلاقة المتبادلة الضرورية بين تربة الحياة الاجتماعية وصيغتها العامة . وهذه الأرضية مؤلفة من تمازج عناصر ثلاثة : العقيدة والمفاهيم والعواطف والأحاسيس . فهو يقول (أن الأمة الإسلامية وعلى الصعيد الإسلامي ، تعيش جهادها الشامل ضد تخلفها وانهيارها ، وتحاول التحرك السياسي والاجتماعي نحو وجود أفضل وكيان ارسخ واقتصاد أغنى وارفه . وسوف لن تجد أمامها عقب سلسلة من محاولات الخطأ والصواب , إلا طريقاً واحداً للتحرك ، هو التحرك في الخط الإسلامي ولن تجد إطارا تضع ضمنه حلولها لمشاكل التخلف الاقتصادي , سوى إطارا للنظام الاقتصادي في الإسلام) [107] . وقد جاء كتابه "اقتصادنا " مبنياً على أساس التوزيع, وعلى السبل التي تمكن الإسلام عبرها من تنظيم التوزيع لإيصال الثروة الاقتصادية إلى حدها الأعلى ,من خلال استغلال الإنسان للموارد والثروات الطبيعية . وهو بذلك يؤلف مفهوم إشكال التوزيع, الجزء الأكبر من الاقتصاد الإسلامي الذي يحلله السيد الصدر , حين جعل القسم الرئيسي من الكتاب موزعاً بين التوزيع قبل الإنتاج والتوزيع بعد الإنتاج[108] . ولا شك ان من يتتبع جهد الصدر في هذا المجال سيلمس ان جل مطارحاته لكبار المفكرين ، تتضح من خلال تمحوره حول نقطة معينة في دراسته , تدور حول اكتشاف النظرية الاقتصادية للإسلام ومدى تأثيرها على المجال الاستنسابي للحاكم[109]. وبما أن الغاية من سعيه ، هو إبراز الفكر الإسلامي أمام النظريات الفكرية العالمية , فأن الشريعة هي السبيل المفضل للتوصل إلى هذا الاكتشاف , وهو

---

[1] تحمل أقدم طبعة من كتاب "اقتصادنا " على الأرجح تاريخ 1961, وانه ثمرة جهد قام به السيد الصدر , اواخر الخمسينات .وحسبما نعلم , فأن أول مجلد نشر للكتاب في النجف , كان ايضاً سنة 1961 , وان الطبعة الأصلية كانت في مجلدين , في قسم المطبوعات والمخطوطات الخاصة بالشرق في المكتبة البريطانية (لندن) , الا أن هذا المجلد قد اختفى من تلك المكتبة فيما بعد . وكانت طبعة سنة 1968 في بيروت قد ضمت المجلدين في مجلد واحد .

[1] الصدر ، محمد باقر ،اقتصادنا ، ج1 ، النجف ، 2003 ، ص5 .

108-[2] هناك دراسة تحليلية وافية لكتاب اقتصادنا , ضمن كتاب الملاط , تجديد الفقه الإسلامي

[109] الصدر , اقتصادنا , ص166

ما يدعو إلى تمحيص ما يقدمه الفقهاء من طروحات , إزاء الاقتصاد بتفصيل منهجي أعمق , لاسيما وأن الأمر الأساسي والرئيسي في منهج اقتصادنا , هو العلاقة بين الاقتصاد والشريعة . فقد الم السيد بتجربة العالم الإسلامي في تاريخه الحديث ، وأدرك بوضوح تام جولته مع التوجهات الاستعمارية المقيتة التي وضعت القيود في يديه حتى غدا تابعاً لسياسة تلك الدول من خلال ثلاثة أشكال متعاصرة ، أولها التبعية السياسية ،التي تمثلت في ممارسة الشعوب الأوربية الراقية اقتصادياً وحكم الشعوب المتخلفة بصورة مباشرة , وثانيهم التبعية الاقتصادية وثالثها التبعية في المنهج . ووجد أن التجارب الحديثة للبناء الاقتصادي في العالم الإسلامي ، تواجه شكلين من تجارب البناء الاقتصادي في الحضارة الغربية الحديثة ، هما الاقتصاد الحر الرأسمالي والأخر الاشتراكي ، ليبقى السؤال أي من هذين الشكلين ، يمكن إتباعه من قبل العالم الإسلامي ؟ وهو ما جعل السيد يوضح ماهية كل اتجاه على حدة مع إشارته لمدى ملائمة ظروف العالم الإسلامي واتفاقه مع مفردات كل واحد منهما محددا مهمة كتابه " اقتصادنا " لإقرار دراسة مقارنة في بعض أجزائه لكلتا النظامين الاقتصاديين ومقارنة ذلك بالاقتصاد الإسلامي . وفي هذا السياق ، وجه انتقاداً لاذعاً لبعض الاقتصاديين لما ارتكبوه من أخطاء ، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار ، درجة إمكان تفاعل شعوب تلك البلاد مع هذه المناهج ومدى قدرتها على الالتحام مع الأمة .

ووجد أن هذه التوجهات ، كانت بمثابة حافز لعدد من التكتلات السياسية في العالم الإسلامي ، لتفكر في اتخاذ القومية , فلسفة وقاعدة للحضارة وأساسا للتنظيم الاجتماعي ، لتقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار ، انفصالاً كاملاً لتات من ثم فكرة الاشتراكية وهي تحمل من قبل معتنقيها هموم التغيير وكيفية التعامل ، إلا أن المهمة الصعبة تكمن أمام دعاة الاشتراكية العربية في كيفية التمييز بين الفوارق الأصلية بين اشتراكية عربية واشتراكية فارسية واشتراكية تركية ، لا أن يفسروا : كيف تختلف الاشتراكية بمجرد إعطائها هذا الإطار القومي أو ذاك . وحين تغلغل الاستعمار في ارض العرب ، برزت المواجهة بين المناهج الاقتصادية المرتبطة بالقارة المستعمرة وبالمنهج الإسلامي المرتبط بتاريخ ألأمة العتيد. فضلاً عن وضوح التناقض بين هذه المناهج والعقيدة الدينية التي يعيشها المسلمون . ويرى السيد أن العقيدة الدينية للمسلمين ، بما فيها الفكر الذي أنضجته عبر مئات السنين ، لا يمكن أن يتهاوى , لمجرد أن يتقاطع مع تيار أقوى واشد ، وان هذا الأمر أيضا لا يعني بناء أرضية قوية وصلبه

للمستعمر على ارض بلاد المسلمين . مؤكداً أن لكل امة أخلاقيات واضحة ومحددة لا تتلاءم إلا مع المجتمع الذي ولدت وبرزت فيه تلك الأخلاقيات . وهي إشارة منه إلى عدم تقبل العرب المسلمين في أرضهم , الأفكار الاقتصادية بما فيها الرأسمالية والاشتراكية وغيرها, إلا أن ما شهدته القارة الأوربية من صراع حول القوى والاقتصاد ، لا شك كان دافعاً لغزو استعماري لباقي البلدان . وهذا ما أدى إلى بروز أهمية الاقتصاد الإسلامي ، بوصفه المنهج الاقتصادي القادر على الاستفادة من أخلاقية إنسان العالم الإسلامي ، لإيجاد تخطيط سليم للحياة الاقتصادية . وسعى السيد الصدر إلى إعطاء صورة واضحة نسبياً عن الاقتصاد الإسلامي كما يفهم اليوم من مصادره وينابيعه ، بما في ذلك بياناً واضحاً لمعنى الاقتصاد وما يعنيه علم الاقتصاد وما يعنيه أيضا المذهب الاقتصادي للمجتمع . وواضح ان كتاب " اقتصادنا " الذي جعله تمحوراً حول الاقتصاد الإسلامي منه وإليه باتجاه المذاهب الاقتصادية الأخرى ، اراد منه مناقشة النظرية المادية التاريخية (الماركسية) ، من خلاله افراز العلاقة الوثقى بين المذهب الماركسي والمادية التاريخية ، حين أكد أن الماركسية المذهبية لم تكن سوى مرحلة تاريخية معينة ، وأنها تعبير محدود ونسبي عن المفهوم المادي المطلق للتاريخ . ولكي يعطي صورة واضحة لطبيعة تلك العلاقة ، عمد إلى دراسة مستفيضة لعلم الاقتصاد والتاريخ الماركسي فضلاً عن دراسته مذهب الماركسية في الاقتصاد . وتطرق إلى نظريات العامل الواحد ، والقول بأحادية الفكرة الماركسية في تفسيرها لحركة التاريخ حين اعتمدت الجانب الاقتصادي ، بوصفه العامل الأساس في هذه الحركة. وفي هذا السياق ، وجدناه يعرج على المذاهب الأحادية التفسير في حركة التاريخ , بما فيها نظرية الجنس والعامل الجغرافي والديني ، مؤكدا أن آخر المحاولات التي جنحت إلى تفسير التاريخ والإنسان بعامل واحد , هي المادية التاريخية التي أعلنها كارل ماركس ، ليخلص إلى القول : بعدم اتفاقها وتوائمها وما يذهب إليه الإسلام في نظرته إلى التاريخ . أما رؤيته العامل الاقتصادي أو المادية التاريخية ، فيرى ان الماركسية تعتقد : أن الوضع الاقتصادي لكل مجتمع ، هو الذي يحدد أوضاعه الاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية [110] .
ولكي يجعل من نفسه محاوراً للماركسية فيما يتعلق بمفهومها للاقتصاد وأثره في حركة المجتمعات ، تساءل عن ماهية وسائل الإنتاج ؟ وكيف نشأت

(110) الصدر ، محمد باقر ، اقتصادنا ، ص56 .

عنها الحركة التاريخية والحياة الاجتماعية كلها ؟ [111] مؤكداً انه كان ملماً كل الإلمام بماهية الفكرة الماركسية ، وما تنظر إليه بإزاء اثر العامل الاقتصادي في حركة التاريخ ومستوعباً لتاريخانية هذه الحركة من خلال استيعابه لانسيابية القوى المنتجة , وتدرجها البطيء عبر آلاف السنين حتى وصلت إلى مرحلتها التاريخية الحاضرة ، إذ أن مفردات هذه القوى من الإنتاج ، هي التي تصنع للإنسان حاجاته المادية . ويرجح ان (علاقات الإنتاج) التي تقوم بين الناس وطبيعة صراعها مع الطبيعة ستبقى مسايرة ومتابعة المراحل التي تمر بها اللوحة التاريخية لنمو وتعاظم قوى الإنتاج ، حتى تحكم علاقات الملكية القديمة ويتغير الوجه الاقتصادي للمجتمع ومع ذلك ، فهو يرى أن هذا الحد لا يعني التوقف إنما ستبرز طبقة اجتماعية جديدة تتفق مصالحها مع النمو الجديد في قوى الإنتاج ومتطلباته الاجتماعية ، في حين تبقى القوى التي كانت حليفة لقوى الإنتاج , خصماً لها منذ تلك اللحظة ، وبذلك يتهيأ النقيض لتستمر عملية الصراع الضرورية لحركة المجتمع [112] . وبعد ذلك يحاول بيان الصفة الواقعة للمادية التاريخية ، حين أكد نقلاً عن الماركسيون ، أن المادية التاريخية هي الطريقة العلمية الوحيدة لإدراك الواقع الموضوعي التي قفزت بالتاريخ إلى مصاف العلوم البشرية الأخرى . وأشار لما فسره الماركسيون وأكدوه , من أن أعداء المادية التاريخية ، يعارضون هذه الفكرة , محاولة منهم للتشكيك في الجانب الموضوعي للتاريخ ، ليتساءل : (وهل أن أعداء المادية التاريخية ، يعني حقاً التشكيك في وجود الحقيقة خارج شعور الباحث وإدراكه وإنكاره ؟) [113] ، مؤكداً انه لم يستشف مثل هذه المزاعم ، لان الماركسيين كانوا يصرون على (أن المادية هي وحدها الاتجاه الواقعي في مضمار البحث الفلسفي ، أنه اتجاه قائم على أساس الأيمان بالواقع الموضوعي للمادة) [114] . ويرى (أن الأيمان بالحقيقة الموضوعية للمجتمع ولأحداث التاريخ ، لا ينتج الأخذ بالمفهوم المادي ، فهناك واقع ثابت لأحداث التاريخ ، وان كل حدث في الحاضر أو الماضي ، قد وقع فعلاً بشكل معين خارج شعورنا به ، وان ذلك ليس من مزايا المادية التاريخية فحسب ، بل يؤمن به كل من يفسر

([111]) المصدر نفسه ، ص57 .
([112])الصدر ، المدرسة ،ص61 .
([113])المصدر نفسه ، ص62 .
([114]) المصدر نفسه , ص62 .

أحداث التاريخ ، بالأفكار أو بالعامل الطبيعي كما تؤمن به الماركسية[115]. ويرى أن الفكرتان الأساسيتان لكل بحث علمي في تفسير التاريخ يرجع إلى الأيمان بالحقيقة الموضوعية لأحداث التاريخ والاعتقاد بأنها تسير وفقاً لمبدأ العلية . وأمام كل ذلك ، يكون السيد الصدر قد اضطلع بصورة واضحة لما يجب أن يكون عليه الاقتصاد الإسلامي، حين يؤكد أن الإسلام جاء لينظم الحياة الاقتصادية بدلاً عن كشفها ، وان يضع التصميم الذي ينبغي أن تنتظم به هذه الحياة ، على وفق تصوراته عن العدالة ،مشيراً الى ان حالة عدم التمييز بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي , أنما هي أهم العقبات التي تعترض نمو الاقتصاد الإسلامي ورقية [116] ، بل أن شمول الشريعة واستيعابها ، يمكن أن يذلل تلك العقبات مستشهداً بنصوص وردت تأكد ذلك ، وهي نصوص مروية عن الأمام الصادق (ع) . على انه يرى أن التطبيق , يعد دليل أخر على تجاوز العقبات في طريق نمو الاقتصاد في الإسلام . ومع ذلك ، فهو لا يلغي ، أن ثمة ثغرات طالت هذا المذهب الاقتصادي ، فهو بحاجة إلى صياغة بعض النصوص وجعلها تتلاءم ومتطلبات الحياة ، مؤكداً على أخلاقية الاقتصاد الإسلامي ، لان واقع الإسلام وواقع الاقتصاد فيه , لا يتفقان إطلاقا مع التفسير المادي الذي ينزل به عن مستوى مذهب , إلى مستوى نصائح وأوامر أخلاقية . معززاً رؤيته للمذهب الإسلامي ، على انه يرقى إلى مستوى المذاهب الأخرى ، بأمثلة برهنت على أن الإسلام أعطى آراءه على نفس المستوى الذي عالجته المذاهب الاقتصادية .وبعد أن أشار إلى أساسيات الفكرة التاريخية ، واعتبار الفكرة الماركسية كغيرها ممن فسرت التاريخ استناداً للعامل الواحد ، فانه يجعل من تلك الفكرة طريقة عامة في فهم التاريخ وتفسيره ، وراح يدرسها في ضوء الأسس الفلسفية والمنطقية ، التي يتكون منها مفهوم الماركسية العام عن الكون , فضلاً عن القناعة بأنها نظرية عامة ، تحاول استيعاب التاريخ الإنساني ، آخذا بنظر الاعتبار كل تفاصيلها التي تحدد مراحل التاريخ البشري والقفزات الاجتماعية على رأس كل مرحلة . فتحدث عن النظرية الماركسية في ضوء المادية الفلسفية [117] ، منوهاً بما قاله انجلز بهذا الخصوص , ليخلص إلى القول : أن الاتجاه المادي في الفلسفة ، الذي يفسر الإنسان والطبيعة

---

[115] الصدر , المدرسة ، ص63 .

[116] الصدر ، محمد باقر ، اقتصادنا , ص142 .

[117] الصدر ، فلسفتنا , النجف , مطبعة أنصار الله, 1424هـ ، ص65 .

تفسيراً مادياً ، لا يحتم مفهوم الماركسية على التاريخ ، ولا يفرض النزول بالإنسان إلى درجة ثانوية في السلم التاريخي ، واعتباره عجينة رخوة، تكيفها أدوات الإنتاج كيفما تشاء ، فالمسالة التاريخية إذن , يجب أن تدرس بصورة مستقلة عن المسالة الفلسفية للكون [118] ·وفي هذا السياق نظر صوب النظرية الماركسية في ضوء قوانين الديالكتيك التي تفسر كل تطور وصيرورته بالصراع بين الأضداد في المحتوى الداخل للأشياء ، فكل شيء يحمل في صميمه جرثومة نقيضة ، ويخوض المعركة مع النقيض ، ويتطور طبقاً لظروف الصراع [119] . وهنا يقف الصدر من هذا الطرح , محاوراً وموضحاً مدى التوفيق الذي أحرزته الماركسية في ديالكتيكها التاريخي إذ يقول : أن الماركسية ، استطاعت أن تجعل من طريقتها في التحليل التاريخي ، طريقة ديالكتيكية إلى حد ما , ولكنها تناقضت في النتائج التي انتهت إليها مع طبيعة الديالكتيك ، وبهذا كانت ديالكتيكية في طريقتها ولم تكن كذلك في مضمونها النهائي ونتائجها الحاسمة . ليعطف على صفة ديالكتيكية الطريقة ويؤكد أن الماركسية لم تقتصر على الطريقة الديالكتيكية في البحث التاريخي ، انما اتخذتها شعاراً لها في أبحاثها التحليلية لكل مناحي الكون والحياة . وهي بنفس الوقت تعترف بالعلة والمعلول , وتفسر هذه الظاهرة وتلك , بأسباب خارجية ، مؤكداً أن هذا التذبذب ، انعكس على التحليل التاريخي ، حين بقيت الماركسية تصر على وجود تناقضات جذرية في صميم كل ظاهرة اجتماعية . ويرى أن الماركسية أدركت موقفها المتأرجح بين التناقضات الداخلية وقانون العلية ، محاولة منها للتوفيق بين الأمرين، وهو ما أوحى لان تعطي العلة والمعلول مفهوماً ديالكتيكاً , رافضة مفهومها الميكانيكي . وهنا فان السيد يؤكد فشل الماركسية في تفسير الحدث التاريخي بالطريقة الديالكتيكية ، وهو ما اضطرها على ما يبدو إلى تفسير التطور الاجتماعي والأحداث التاريخية في تلك الحالات ، تفسيراً ميكانيكياً . ومن ذلك ، يظهر التزييف الماركسي للديالكتيك التاريخي ثم إلى الاشتراكية , مستنداً لما يقوله ماركس عن ملكية المصانع الخاصة لوسائل إنتاجه [120] . وعليه فأنه يحاول أن يظهر لنا, أن النتيجة تناقض الطريقة ((فان طريقة الماركسية في التحليل التاريخي ديالكتيكية ، ولكن مضمون الطريقة يناقض الديالكتيك ، لان

([118])المصدر نفسه ، ص174-242 .

([120]) الصدر ، اقتصادنا ، ص71 .

الماركسية تقرر من ناحيتها أن التناقض الطبقي ، هو الأساس الرئيس الوحيد للصراع داخل المجتمع ، وليست التناقضات الأخرى ،النابعة منه)) [121] **. ويحاول هنا إرجاع كل مفردات النظرية الماركسية في تفسيرها لحركة التاريخ إلى العامل الاقتصادي ، بحيث يفرغ محتواها من التوجهات الإنسانية التي لها شأن كبير في توجيه حركة التاريخ . فهو يرى أن المادية التاريخية تعد الأساس الواقعي للمجتمع بكل نواحيه . ومن ذلك , فمن الطبيعي أن تفسر الأفكار والمعارف على أساسه ، مما أدى بالمادية التاريخية إلى تأكيد : أن المعرفة الإنسانية ، ليست وليدة النشاط الوظيفي للدماغ فحسب ، وإنما يكمن سببها الأصيل في الوضع الاقتصادي ، ففكر الإنسان انعكاس عقلي للأوضاع ألاقتصاديه والعلاقات الاجتماعية التي يعيشها** [122] **.**

وبعد هذا الاستعراض لمفردات مهمة وأساسية للنظرية الماركسية يعمد السيد الصدر الى استعراض النظرية بوصفها نظرية عامة تستوعب بتفسيرها حياة الإنسان ، وتاريخها الاجتماعي كله ، وذلك من خلال عدة أسئلة يطرحها , تكون الإجابة عليها, بمثابة كشف عن طبيعة هذه النظرية وبالتالي تأثير موقعها من النظريات الأخرى . وأمام ذلك يقفز تساؤل يبحث عن نوع الدليل الذي يمكن تقديمه لإثبات الفكرة الأساسية في المادية التاريخية ؟ وما هو المقياس الأعلى الذي يمكن أن توزن به النظريات العملية ؟ وما هو موقف هذا المقياس من النظرية الماركسية عن التاريخ ؟ وأخيرا التساؤل عن إمكانية المادية التاريخية ؟ لتملأ بتفسيرها الافتراضي كل الشواغر في التاريخ الإنساني . وفي أجابته عن تلك التساؤلات ، أكد انه يمكن تلخيص الأدلة التي تستند إليها المادية التاريخية ، وتتمحور حول الدليل الفلسفي والدليل السيكولوجي والدليل العلمي . ومن اجل بيان طبيعة تلك الأدلة ، استرشد بما ذكره منظروها , من أمثال بليخانوف صاحب الدليل الفلسفي وكذا الحال فيما ذكره انجلز الذي أكد على الضرورة الفلسفية ، الى جانب مفاهيم العلة والمعلول . في حين استرشد في حديثه عن الدليل السيكولوجي بما قاله ستالين ، حين ربط بين الفكر واللغة ، واعتبر اللغة أساسا لوجود الفكر ، وما ذكره الكاتب الماركسي جورج بولتزير إزاء ذلك .

---

(121)،الصدر , اقتصادنا , ص74 .
(122)المصدر نفسه ، ص74 .

ولكي يكون أكثر وضوحاً في عرضه لطروحاته ، فانه عمد إلى إعطاء فكرة مبسطة عن آراء بافلوف[123] وعن طريقته في تفسير الفكر ، تفسيراً فسيولوجياً[124]. و تحدث عن الدليل العلمي , حين وجده يتقاطع مع ما ذهبت إليه النظرية الماركسية من تفسيرها لقيام الدولة أو الحكومة ، فهو لا يرى في هذا التفسير أية قيمة علمية ، إلا اللهم إذا أفلست كل التفاسير ، التي يمكن أن يبرر بها نشوء الدولة في المجتمع البشري ، سوى كونها أداة سياسية للاستغلال الطبقي[125] .وقد أفصح عن أمثلة تاريخية جسدت بحق ما يذهب إليه من طرح .

أما عن تساؤله عن إمكان إيجاد مقياس أعلى لاختبار صحة النظرية الماركسية ، فانه أشار إلى ما ذكره "ماوتسي تونغ"[126] حول نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية . وكذلك ما قاله "جورج بولتزير"[127] بإزاء اختبار صحة نظريتهم . وأمام ذلك ، راح يتساءل عما إذا كانت الماركسية قد استوعبت التاريخ ؟ . في الوقت الذي يقر أن النظرية الماركسية ، هي تعبير شمولي وتحليلي لمجمل العمليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية , ورأى أن هذا الأمر قد حببها إلى الناس فاستقطبت الكثير منهم , إلا أن هذه الفكرة تبقى مثار جدل وحوار بين المفكرين . أو هل أن التاريخ محكوماً للاقتصاد؟ ، ثم كيف يعد العامل الاقتصادي ، المحرك للتاريخ ؟ وكان السيد في إجابته عن هذين السؤالين ، قد نفى أية علمية يمكن أن تكون الماركسية

---

(2) (1849- 1936) فسيولوجي روسي واستاذ بالاكاديمية الطبية الحربية . حصل على جائزة نوبل سنة 1904 عن بحوثه في الاجهزة الهضمية , اشتهر بدراساته الانعكاسية الشرطية , انشأت له الدولة تمثالاً سنة 1935 , من أهم كتبه , الانعكاسات الشرطية , صدر سنة 1926 .

(2) الصدر , اقتصادنا , ص 89 .

(3) المصدر نفسه , ص 93 .

126 زعيم الحزب الشيوعي الصيني منذ 1935 حتى وفاته. كان سياسياً وقائداً عسكرياً صينيًا.

127 جورج بوليتزر Georges Politzer أستقر في باريس عام 1921 على اثر استيلاء الرجعية على السلطة التي كانت تلاحق والده . اسس مع هنري لوفيفر واخرون مجلات نشر فيها دراسات في علم النفس والتحليل النفسي ونقداً للبرغسونية وهو مؤسس مركز التوثيق التابع للحزب الشيوعي الفرنسي والمشرف عليه ، واصبح محرراً في صحيفة الاومانيته وهي الصحيفة المركزية للحزب . وكذالك كان احد مؤسسي) الجامعة العمالية) في باريس 1935_ 1936 وقد درس فيها طيلة فترة عملها وقبل اقفالها بأمر السلطات المتعاونة مع الهتلرية.

قد استندت إليها في تفسير حركة التاريخ ، فهو ينفي أن تكون الماركسية قد تفهمت بوضوح ، متطلبات مفهومها العلمي عن التاريخ ومفرداته واستشهد على ذلك بما أشار إليه ستالين : ((أن المجتمع غير عاجز أمام القوانين ، وان في وسعه عن طريق معرفة القوانين الاقتصادية ، وبالاستناد إليها ، أن يحد من دائرة فعلها ، وان يستخدمها في مصلحة المجتمع ، وان يروضها ، مثلما يجري حيال قوى الطبيعة وقوانينها [128] . وأشار إلى جانب ذلك لما كتبه بولتزير ، ليخلص إلى القول : أن الماركسية لم تصل إلى حد السيطرة على قوانين المجتمع , وأنها لا تستطيع أن تفسر في ضوء المادية التاريخية [129] ، عدد من النقاط الجوهرية في التاريخ ، مثل تطور القوى المنتجة والماركسية والفكر والماركسية بما فيها الدين والفلسفة والعلم . ومن خلال تلك الموضوعات ، وجدناه ذا باع طويل في تلك الميادين , وانه لم يشأ أن يناقش أي طرح أو فكرة إلا وقد أورد حيالها ثوابت تاريخية مقابلة لدحضها أو لتثبيت رقيها ,فهو يقول ((ونحن إذا لم نؤمن للحركة العلمية بأصالتها وتطورها ، وفقاً لتراكم الأفكار وتفاعلها ، وشروطها السيكولوجية والفكرية الخاصة، فسوف لن يجد هذا الكشف العلمي ، ولا العلم بوجه عام ، تفسيره الكامل في قوى الإنتاج والأوضاع الاقتصادية)) [130] . وواضح ان من النقاط الجوهرية في محاورات الصدر في هذا السياق ، هو الطبقة الماركسية[131] ، بوصفها النقطة الجوهرية الثالثة في التاريخ ، إذ أعطى مفهوماً واضحاً عن النقاط الجوهرية في الماركسية بما فيها الطبقية وكيف بنيت على أساسها هذه النظرية لينفذ منفذاً خطيراً يتناول فيه جانباً كبيراً من النظرية الماركسية التي عولت على العامل الاقتصادي في تفسير التاريخ ،مؤكدا , أن قيام الطبقة الإقطاعية في أوربا الغربية ، جاء نتيجة للفتح الجرماني ، إذ أن مقام قادة الفتح ناتج عن مقامهم الاجتماعي وامتيازا تهم العسكرية والسياسة الخاصة ، بوصفهم غزاة فاتحين دخلوا أرضا واسعة وتقاسموها . فكانت الملكية أثرا ولم تكن العامل المؤثر . ومن ذلك فهو يقر بوجود عناصر غير ماركسية ، تنتهي إلى نتائج غير ماركسية لدى تحليل كثير من التركيبات الطبقية في المجتمعات البشرية المختلفة ، ليخرج من

---

[128] ستالين ، دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع ، بيروت , د ت , ص22 .

[2] جزء الماركسية اللينينية . وهي العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي وأشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي

[3] الصدر, اقتصادنا , ص 140 .

[131] المصدر نفسه ، ص 141 .

دراسته للتحليل الماركسي للطبقة بنتيجتين خطيرتين احديهما : أن من الممكن قيام الطبقات في المجتمع ، حتى وان انعدمت فيه الملكية الخاصة بصورة قانونية . في حين تقول النتيجة الثانية : أن الصراع في المجتمع ، لا يجب أن يعكس القيم الاقتصادية ، التي يقررها جهاز التوزيع في المجتمع ، فالناحية الاقتصادية من حيث تمثيل الدخل , لا تعني فرض الصراع , و حتى جبهات الصراع فهي غير مقسمة على أساس تلك الدخول والقيم الاقتصادية [132] . واشار الى جانب ذلك الى ما يعد من نواقص النظرية الماركسية ، عندما أكد إغفال هذه النظرية لأثر العوامل الفيزيولوجية والسيكولوجية والفيزيائية في حركة التاريخ .

وبعد هذا العرض لماهية النظرية الماركسية بوصفها نظرية عامة , عرج على دراسة تفاصيلها من خلال استعراض مراحلها التاريخية بما فيها الشيوعية البدائية حين طرح عدد من الأسئلة من ضمنها : ما الدليل العلمي على البشرية البدائية ؟ وما هو نقيض المجتمع الشيوعي ؟ منتهياً إلى القول : بان الشيوعية لا تصلح للطبيعة الإنسانية ، ويقدم دليلاً على أن ما حصل من مضاعفات مشابهة لذلك ، خلال محاولة الثورة الحديثة في روسيا لتطبيق الشيوعية تطبيقاً كاملاً ، لم يكن نتيجة للأفكار الطبقية والذهنية والرأسمالية المسيطرة على المجتمع كما يدعي الماركسيون ، وإنما كانت تعبيراً عن واقع الإنسان ودوافعه ومشاعره الذاتية التي خلقت معه قبل أن تولد الطبقية ، وتناقضاتها وأفكارها [133]. وتطرق إلى المرحلة الثانية في مفهوم الماركسية لحركة التاريخ العالمي وهي مرحلة العبودية أو المجتمع العبودي مؤكداً على دور التناقض الطبقي بين طبقتي السادة وطبقة العبيد . وفي خضم حواره مع هذه الطروحات خلص إلى القول : ((أن هذه الفكرة أدت إلى اعتبار العامل السياسي ، عاملاً أساسيا والعامل الاقتصادي عاملاً ثانوياً منبثقاً عنه , أنه يفترض أن المكانة السياسية، التي كان القواد ورجال الدين والرؤساء يتمتعون بها في المجتمع الشيوعي اللاطبقي ، هي التي شقت لهم هذا الطريق إلى الإثراء وإيجاد ملكيات خاصة ، فالظاهرة الطبقية – إذن – وليدة الكيان السياسي ، وليس العكس كما تقرر المادية التاريخية [134] وحاور ما يعرف بالمجتمع الإقطاعي ،مشيراً إلى ما أغفلته الماركسية

---

[132] الصدر , اقتصادنا , ص146 .

[133] المصدر نفسه , ص 160 .

[134] الصدر, اقتصادنا ، ص 161 .

من نقاط ، منها أن المجتمع الروماني حين تحول من النظام العبودي إلى الإقطاع ، لم يكن تحوله ثورياً منبثقاً من صراع الطبقة المحكومة وان هذا التحول ، لم يسبقه أي تطور في القوى المنتجة ، فضلاً عن أن الوضع الاقتصادي ، في رأي الماركسية ، لم يكن في حركته ، معبراً عن مرحلة تكاملية من تاريخه ، بل أصيب بنكسة خلافاً لمفاهيم المادية التاريخية .
وحين أوحت النظرية الماركسية ، بأن المادية التاريخية تؤكد أن التاريخ يزحف في حركته إلى الأمام دائماً ، فانه رد على هذا الطرح من خلال إقراره بثوابت ثلاثة توصل إليها هي : أن التحول لم يكن ثورياً ، وانه لم يسبق التحول الاجتماعي أي تجدد في قوى الإنتاج الى جانب ان الوضع الاقتصادي لم يتكامل . ولتأكيد نقضه لبعض الطروحات الماركسية ، لجأ إلى ما عرف بـ ((اعتراف ماركس)) لبيان تفسيره ظهور المجتمع الرأسمالي, بفعل عامل القوة (الغزو والنهب والاستعمار) على الرغم من أنها عناصر ليست ماركسية بطبيعتها ، لأنها لا تعبر عن قيم اقتصادية ، إنما تعبر عن القوة السياسية والعسكرية [135] . وأشار إلى قوانين المجتمع الرأسمالي من وجهة نظر مادية تاريخية ، مؤكداً أن هذا التوجه ، يحتاج إلى إبراز الوجه الاقتصادي للماركسية ، وهو بذلك يحاول إبراز توجه الفكر الماركسي الذي يؤكد على وجود تناقضات في أعماق النظام الرأسمالي ، تتراكم وفقاً لقوانين المادية التاريخية لتدفع بهذا النظام إلى قبره المحتوم في لحظة حاسمة من لحظات التاريخ [136]. وناقش ما يعرف بـ (القيمة أساس العمل) ليجد أن ماركس لم يضع شيئاً أساسيا في مجال تحليل القيمة التبادلية بل ، اخذ بالتقليدية القائلة بان العمل البشري ، هو جوهر القيمة التبادلية . ومع ذلك فهو يطرح تساؤلاً مفاده البحث عن الكيفية التي وضع فيها ماركس القاعدة الأساسية لاقتصاده , ليعمد من ثم إلى نقد القاعدة الأساسية للاقتصاد الماركسي أو قانون القيمة عند ماركس , مؤكداً : أن هناك مشكلة تواجه قانون القيمة عند ماركس ، لا يمكن للقانون أن يتغلب عليها، لأنها تعبر عن تناقض هذا القانون مع الواقع الطبيعي الذي يعيشه الناس ، مهما كان الطابع المذهبي والسياسي لهذا الواقع ، فلا يمكن أن يكون هذا القانون تفسيراً علمياً للواقع الذي يناقضه[137]. ويعرض من ثم إلى ما عمدت إليه الماركسية

([135])المصدر نفسه ، ص 176 .
([136])المصدر نفسه , ص 180 .
([137]) المصدر نفسه, ص 188 .

من نقد, للمجتمع الرأسمالي : موجزاً ذلك بنقطتين : أنها تخلط بين الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، وواقعها الرأسمالي المتميزة بطبيعة اقتصادية وسياسية وفكرية معينة ، وان مضاعفات هذا الواقع الفاسد ، نتائج حتمية لكل مجتمع يسمح بالملكية الخاصة ، فضلاً عن أن هذه الآراء , على خطأ في الأسس العلمية الاقتصادية المزعومة ، التي تستمد منها الماركسية طابعها العلمي ، في تحليلها لتناقضات المجتمع الرأسمالي وتطوراته التاريخية [138] . وفي هذا السياق ، يلتفت السيد الصدر إلى ما تضمنته الرأسمالية من تناقضات بادرت الماركسية إلى إبرازها حسبما تحمله من مفهوم ، لاسيما ما يحدث من تناقض أو ربح يدره الإنتاج بالأجرة ، على الرأسماليين من مالكي وسائل الإنتاج . وقد أسهب في إعطاء صورة واضحة لمراحل التحليل الماركسي للرأسمالية[139] ، فكان ذلك تمهيداً لبحث وتحليل هذه النظرية حسبما يفهمه السيد الصدر ، مستندا بذلك إلى دراساته السابقة لها . وفي رؤيته للمذهب الماركسي ، أفصح عن ماهية المذهب الاقتصادي ، والكيفية التي من خلالها ، تم الفصل بين المادية التاريخية والمذهب الماركسي ،مميزاً بين مصطلحي الاشتراكية والشيوعية ومعرفاً بدقة ما تعنيه (الاشتراكية) ومفرداتها الأساسية، ومؤكداً أن دراسة أي مذهب يقتضي أساليب ثلاثة، تعد غاية في الأهمية لأنها تستظهر جوهر المذهب وبيان رصانته . وهذه الأسس الثلاثة هي : نقد المبادي والأسس الفكرية للمذهب ، ثم دراسة مدى انطباق تلك المبادئ والأسس على المذهب الذي أقيم عليها . وعمد إلى تطبيق هذه المنهجية في دراسته (الماركسية) حين نقد المذهب بصورة عامة ، لينتهي إلى القول : أن الماركسية المذهبية قد خسرت برهانها العلمي ، وفقدت طابع الضرورة التاريخية الذي كانت تستمده من قوانين المادية التاريخية والأسس الماركسية في التاريخ والاقتصاد . وبعد أن تنزع عنها الفكرة المذهبية الثوب العلمي , تبقى في مستوى سائر الاقتراحات المذهبية .

وحين حاور مفهوم الاشتراكية ، فضّل أن يتناولها بشيء من التفصيل , مناقشا محور الطبقية على اعتبار الظروف الطبقية التي تؤدي إليها المرحلة الاشتراكية الماركسية ، يمكن أن تفسر ألوان التناقض والصراع

([138])المصدر نفسه ، ص 200 .

([139])المصدر نفسه, ص 208 وما بعدها .

على الصعيد السياسي في العالم الاشتراكي [140] . في حين يرى في (السلطة الدكتاتورية) ممثلة للمرحلة الثانية في المرحلة الاشتراكية . فالرأسمالية كما يفهم منها ، تحبذ التخطيط الاقتصادي المركزي ، الذي يفرض على السلطة السياسية طبيعة دكتاتورية إلى حد بعيد ، والشيء الطبيعي كما يذهب إلى ذلك السيد الصدر ، أنها غير مهمة ، فليس مهمة تصفية الجو من التراث الرأسمالي ، هي وحدها التي تفرض هذا اللون السياسي من الحكم [141] .
وحين يلتقي مفهوم التأميم ، يؤكد أن فكرته تقوم على أساس تناقضات القيمة الفائضة التي تكشف عنها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في رأي ماركس .مؤكداً أن هذه الفكرة من المراحل الثلاثة المؤسسة للنظرية الماركسية ستصطدم بالواقع السياسي للاشتراكية الذي يتجسم في طبقة , تتمتع بحكم دكتاتوري مطلق في أجهزة الحزب والدولة ، فلا يكفي في هذه الحال إلغاء الملكية الخاصة قانونياً ليعلن عن الملكية العامة ، محدداً التناقض الحاصل في التعبير الماركسي عن مراحله بقوله (فان الملكية بجوهرها الواقعي ، ليست إلا السلطة على الثورة ، والقدرة على التمتع بها بمختلف الأساليب . وهذا الجوهر هو الذي تتمتع به القوى السياسية ، المهيمنة على كل كيانات المجتمع . وهذا المالك الجديد ، لا يستطيع أن يعترف بملكيته قانونياً ، لان ذلك يناقض طبيعة موقفه السياسي [142] .
وحاور ما يعد الركن الأخير من الاشتراكية والمتمثل بمبدأ التوزيع القائل (من كل حسب طاقته ، ولكل حسب عمله) وهو مبدأ يرتكز من الناحية العلمية على قوانين المادية التاريخية ، مشيراً الى أن هذا المبدأ يأخذ بالتناقض مع الطبيعة اللاطبقية للمرحلة الاشتراكية ، منذ أن يوضع موضع التنفيذ . وأمام ما يطرحه السيد الصدر من طروحات ازاء الاشتراكية ، يرى أن الحكومة في المرحلة الاشتراكية الماركسية ، لا محيد لها عن احد أمرين : فإما أن تطبق النظرية ، كما يفرضه القانون الماركسي للقيمة ، فتوزع على كل فرد حسب عمله ، وتخلق بذرة التناقض الطبقي من جديد , وإما أن تنحرف عن النظرية في مجال التطبيق ، وتساوي بين العمل البسيط والمركب ، والعامل الاعتيادي والموهوب، فتكون قد اقتطعت من العامل الموهوب القيمة الفائضة ، التي يتفوق بها عن العامل البسيط ، كما كان

([140])الصدر, اقتصادنا , ص224 .
([141])المصدر نفسه ، ص 226 .
([142])المصدر نفسه , ص228 .

يصنع الرأسمالي تماماً في حساب المادية التاريخية[143]. وتناول الصدر موضوع الشيوعية , بوصفها المرحلة النهائية التي يولد فيها المجتمع الشيوعي . محدداً الركنان الرئيسيان فيها : محو الملكية الخاصة , ومحو السلطة السياسية وتحرير المجتمع من الحكومة بصورة نهائية . وراح يتحاور مع مفردات هذه الفكرة بقوله : ((وأخيرا : فلنجنح مع الماركسية في أخيلتها ، ولنفترض : أن المعجزة قد تحققت وان المجتمع الشيوعي قد وجد ، وأصبح كل شخص يعمل حسب طاقته ويأخذ حسب حاجته ، أفلا يحتاج المجتمع إلى سلطة تحدد هذه الحاجة ، وتوفق بين الحاجات المتناقضة ، فيما إذا تزاحمت على سلعة واحدة ، وتنظم العمل وتوزعه على فروع الإنتاج . أفلا تستغرب أن من ضرورات المرحلة الاشتراكية قيام حكومة دكتاتورية مطلقة السلطان (دكتاتورية البلوريتاريا)[144] فكيف إذن ستصبح هذه الدكتاتورية المطلقة مقدمة لتلاشي الحكومة واضمحلالها نهائياً ؟ وكيف يمهد استفحال السلطة واستبدادها إلى زوالها واختفائها ؟)) [145] .
وحين يقف أمام مفهوم الرأسمالية، تناول الرأسمالية المذهبية في خطوطها الرئيسية ومنها الأخذ بمبدأ الملكية الخاصة بشكل غير محدود وفسح المجال أمام كل فرد لاستغلال ملكيته وإمكاناته على الوجه الذي يروق له , فضلاً عن ضمان حرية الاستهلاك لينتهي إلى دراسة مقارنة بين المذهبين الماركسي والرأسمالي بخصوص نظرتهما للفرد والمجتمع ، مؤكداً ان الوقود الذي يعتمد عليه المذهب الماركسي ، هو نفس الدوافع الذاتية والفردية التي تتبناها الرأسمالية . فكل من المذهبين يتبنى إشباع الدوافع الذاتية وينميها ، وإنما يختلفان في نوع الأفراد ، الذين تتجاوب دوافعهم الذاتية والأنانية مع هذا المذهب أو ذاك[146] وفي سياق حديثه عن الرأسمالية المذهبية ، تطرق إلى التاريخ العلمي للاقتصاد موضحاً ما ساد الفكر الاقتصادي يوم ذاك من أفكار عرض إليها , مؤكداً أن صحة القيم والأفكار التي أقيم عليها المذهب ، تعد ميزاناً لنجاحه [147] . ويرى أن القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ، دائماً تكون ذات إطار مذهبي . ولكي يدلل على صحة ما يذهب إليه راح يلقي بالضوء على طبيعة القوانين

([143])المصدر نفسه ،, ص 233 .
(2) دكتاتورية الطبقة العاملة
([145])الصدر, اقتصادنا, ص 238 .
([146])المصدر نفسه , ص 245 .
([147])المصدر نفسه ، ص 250 .

الاقتصادية التي يدرسها الاقتصاد الرأسمالي ، مشيراً إلى فئتي الاقتصاد العلمي وهما : القوانين الطبيعية التي تنبثق ضرورتها من الطبيعة نفسها ، فضلاً عن قوانين الحياة الاقتصادية ذات الصلة بإرادة الإنسان نفسه .ولعل أروع ما عمد إليه السيد الصدر ، هو إجرائه الدراسة المقارنة بين طبيعة الاكتفاء والثراء عند الفرد المسلم , ومثله عند الفرد في المجتمع الرأسمالي ، وهو بذلك يلغي ما قد يثار من وجود رأسمالية في النظام الإسلامي ، بقدر ما تشترك معها ببعض الجوانب ، تتمثل بحرية الفكر والرأي في اختيار السلوك الاقتصادي بحيث لا يتجاوز ما وضعته الشريعة السماوية من حدود وثوابت . وهو بذلك يبغي إدراك وتشخيص الدور الايجابي الفعال للإسلام في تغيير مجرى الحياة الاقتصادية وقوانينها الطبيعية ، بتغير الإنسان نفسه ، فنوه إلى أن الهيكل العلمي العام للاقتصاد الرأسمالي ، ذو إطار مذهبي خاص ، وليس له قدسية القوانين العلمية المطلقة . وهذا الأمر دفع به إلى دراسة الرأسمالية المذهبية في أفكارها وقيمها الأساسية [148] , ليؤكد أنها بمجملها كانت تمثل وسيلة لتحقيق المصالح العامة وأنها سبب لتنمية الإنتاج والثروة العامة ، فضلاً عن أنها تعبير أصيل عن الكرامة الإنسانية وحق الإنسان في الحياة ،مستعرضاً تلك الغايات، بعد أن تجلى أمامه مسالة وضع الضمانات المحددة لحريات الأفراد ، كما يعتقد الدين ،مؤكداً: إن للإنسان خالقاً حكيماً ، من حقه أن يضع له وجوده الاجتماعي ويحدد طريقته في الحياة . وهذا بلا شك لا يمكن للرأسمالية إقراره في ضوء مفهومها الأساس القائل : بفصل الدين عن الدولة (واقع الحياة) ، وبالتالي إزالته عن كل الحقول الاجتماعية العامة[149] . وبعد أن استقرأ النظريات الاقتصادية الكبرى في العالم ، يعود إلى النظرية الإسلامية الاقتصادية فيناقشها من خلال ثوابت معينة وجدها أساسية يتشكل منها الاقتصاد الإسلامي في معالمه الرئيسية . فتحدث عن الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي ، مشيراً إلى أركانه الثلاثة : مبدأ الملكية المزدوجة ومبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود , فضلاً عن مبدأ العدالة . وهو بذلك يهدف إلى الإقرار بأن الإسلام لا يقتصر في مذهبه وتعاليمه ، على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع وإنما ينفذ إلى أعماقه الروحية والفكرية ، ليوفق بين المحتوى الداخلي ، وما يرسمه من مخطط اقتصادي واجتماعي . ولا يكتفي في طريقته , أن يتخذ أي أسلوب يكفل تحقيق غاياته ، وإنما

---

(148)المصدر نفسه , ص 257 .
(149) المصدر نفسه , ص 276 .

يمزج هذا الأسلوب بالعامل النفسي والدافع الذاتي ، الذي ينسجم مع تلك الغايات ومفاهيمها . ويرى السيد الصدر أن الاقتصاد الإسلامي ، يعد جزءا من كل . فهو يقر أن هذا الاقتصاد مترابط في خطوطه وتفاصيله ، فهو مرتبط بالعقيدة وبمفاهيم الإسلام عن الكون والحياة ومرتبط أيضا بما يبثه الإسلام في البيئة الإسلامية من عواطف وأحاسيس وانه إلى جانب ذلك مرتبط ببحث تصنيف السياسة المالية كجزء من برنامج المذهب الاقتصادي للإسلام . وان للسلطات , صلاحيات اقتصادية كبرى تتصرف بها طبقاً لاجتهادها . وهناك أيضا ارتباط بين إلغاء رأس المال ألربوي وأحكام الإسلام الأخرى في المضاربة والتكافل العام , والارتباط بين بعض أحكام الملكية الخاصة في الاقتصاد الإسلامي وأحكام الجهاد التي تنظم علاقات المسلمين بغيرهم في حالات الحرب ، هذا إلى جانب الارتباط بين الاقتصاد والتشريع الجنائي في الإسلام[150] . وتناول فضلاً عن ذلك ، مفهوم الإطار العام للاقتصاد الإسلامي الذي أكد انه يمتاز عن غيره من المذاهب الاقتصادية ، بإطاره الديني العام ، وهو ما يجعله دائم النجاح لان ما بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية , توائم وتفاهم ولا يوجد تناقض فيما بينهما . وهذا ما يؤكد أن الإنسانية بحاجة إلى دافع يتفق مع المصالح الاجتماعية العامة ، كما وجدت المصالح الطبيعية ، الدافع الذاتي حليفاً لها [151] . ثم يتساءل إذا كانت تلك هي المشكلة الاجتماعية المستعصية ، فهل أن العلم كفيلاً بحلها ؟ وهو سؤال كثير ما تكرر ، ولكن الشيء الذي يجب أن يقال : هو كيف يمكن أن نفرق بين اكتشاف الحقيقة العلمية ، والعمل في ضوئها على إسعاد المجتمع. فالعلم إنما يكشف الحقيقة بدرجة ما ، وليس هو الذي يطورها . ويحاور في محل أخر , بيان ما عمدت إلى قوله الماركسية بان المشكلة الاجتماعية ، تكمن في أن قوانين التاريخ , من شأنها أن تجد لها حلولاً في يوم من الأيام [152] . إلا أن السيد الصدر يرى غير ذلك تماماً ، حين يؤكد على دور الدين في حل تلك المشكلة اذ يقول: ((أن الاقتصاد الإسلامي بوصفه جزءاً من تنظيم اجتماعي شامل للحياة ، يجب أن يتدرج ضمن الإطار العام لذلك التنظيم ، وهو الدين . فالدين إذن : هو الإطار العام لاقتصادنا المذهبي)) [153]. وان وظيفة الدين بوصفه أطارا للتنظيم الاجتماعي

([150])الصدر, اقتصادنا ، ص 301 .

([151])المصدر نفسه ,ص 307 .

([152])أقتصادنا, ص310 .

([153]) انظر للاستزادة عن هذا الموضوع : الوسائل ، ج11 ، ص407 ، 521 ، 599 .

والاقتصادي في الإسلام ، أن يوفق بين الدوافع الذاتية والمصالح الخاصة من ناحية , والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الإنساني من وجهة رأي الإسلام من ناحية أخرى [154] . وفي هذا السياق من تناوله طبيعة وتوجه الاقتصاد الإسلامي يؤكد الصدر ، أن المذهب الإسلامي لا يزعم لنفسه الطابع العلمي كالمذهب الماركسي ، فهو دين يتكفل الدعوة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية ، كما يعالج سائر نواحي الحياة، وليس علماً اقتصادياً على طراز علم الاقتصاد السياسي . ويرى أن علم الاقتصاد الإسلامي لا يمكن ولادته من جديد إلا إذا تجسد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع ، بجذوره ومعالمه وتفاصيله ، ودرس الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة [155] . وفي بحثه معالم الاقتصاد , عرج على بيان علاقات التوزيع بوصفها منفصلة عن شكل الإنتاج [156] , فجاء إلى دراسة مقارنة بين المفهومين الماركسي والإسلامي لهذه المسالة ، لينتهي إلى القول : بان الحياة الاجتماعية وفي ضوء الإسلام ، ليست بأشكالها نابعة من الأشكال المتنوعة للإنتاج ، إنما هي نابعة من حاجات الإنسان نفسه[157] . وفي أخر اهتمام له ، بهذا المسعى ، راح يعرض لماهية المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام . وحلولها ليتفرغ إلى الرد على تينك المفهومين من وجهة نظر إسلامية مستعيناً بعدد من الآيات البينات . ومن ثم يأتي إلى بيان مظالم الإنسان على الصعيد الاقتصادي فيتحدث عن دور العمل والحاجة إلى التوزيع , فضلاً عن تأكيده الحاجة في نظر الإسلام , والشيوعية في نظر الإسلام والاشتراكية الماركسية والحاجة في نظر الإسلام والرأسمالية , لينتهي إلى الحديث عن الملكية الخاصة من وجهة نظر إسلامية ، مؤكداً أنها أداة ثانوية للتوزيع . في حين وجد أن التداول (المبادلة) يعد احد الأركان الأساسية في الحياة الاقتصادية ، بوصفها واسطة بين الإنتاج والاستهلاك محدداً شكليها : المبادلة على أساس المقايضة والمبادلة على أساس النقد[158] . وبعد ان بحث وبصورة تفصيلية في طبيعة وتاريخية المذهب الاقتصادي العالمي ، عمد السيد إلى البحث في العلاقة بين المذهب الاقتصادي والإسلام . ولكنه ابتدأ بحثه ببيان معالم هذا المذهب , بالتطرق

---

(154)الصدر , اقتصادنا , ص313 .

(155)المصدر نفسه ، ص 319 .

(156)المصدر نفسه, ص321 .

(157)أقتصادنا , ص232 .

(158المصدر نفسه , ص350 وما بعدها .

إلى معنى كلمة المذهب , وما هو الفرق بين المذهب الاقتصادي وبين عالم الاقتصاد ، ثم ما هي المجالات التي يمكن ان تعالج مذهبياً ، وكان في كل ذلك ملتزماً بما يقره الشرع : ((وإذا كانت كل ألوان النشاط في الحياة الاقتصادية ، خاضعة لقضية الحلال والحرام ، بما تعبر عنه هذه القضية من قيم ومثل ، فمن حق البحث في الإسلام ، أن يدعونا إلى التفكير في استخلاص وتحديد المذهب الاقتصادي الذي تعبر عنه قضية الحلال والحرام ، بقيمها ومثلها ومفاهيمها))[159] ثم يأتي إلى الحديث عن العلاقة بين المذهب والقانون ، فيؤكد على الفرق بينهما , منوهاً بمعنى المذهب ، على انه مجموعة نظريات أساسية تعالج الحياة الاقتصادية , في حين ان القانون المدني هو : التشريع الذي ينظم تفصيلات العلاقات المالية بين الأفراد وحقوقهم الشخصية والعينية . ولان عملية الاكتشاف تسبق في وجودها عملية التكوين ، فان السيد الصدر كان يؤكد ان لكلٍ من عمليتي الاكتشاف والتكوين، خصائصها ومميزاتها ، التي تنعكس في البحث المذهبي ، والذي يمارسه المكتشفون الإسلاميون ، والمبدعون الرأسماليون والاشتراكيون . ومن ذلك ، فانه يقر أن عملية الاكتشاف تسلك غير ذلك الطريق الذي سلكته عملية التكوين ، لتبدأ من البناء العلوي إلى القاعدة ، وتنطلق من وضع المذهب إلى تفريغ الآثار . وهذا ما يشير إليه الصدر في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي .

ولأجل بيان الملامح الحقيقية لهذا المذهب ، يستعين السيد بما يتضح من معالم هذا المذهب المنعكسة في لبنات فوقية من الصرح الإسلامي . فيشير إلى النظام المالي كالقانون المدني[160] والى عملية التراكيب بين الأحكام والمفاهيم التي تساهم في العملية وهي أكثر من مفهوم ، أو وجهات نظر وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره أو المجتمع وعلاقاته أو أي حكم من الأحكام المشترعة ، ليؤكد ان تلك المفاهيم تقوم بدور الإشعاع على النصوص التشريعية العامة ، أو بدور تموين الدولة بنوعية التشريعات الاقتصادية ، التي يجب ان تملأ بها منطقة الفراغ . أو ما أشار إليها بمنطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي ، مؤكداً إن منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي ، يمثل جانباً مهماً من المذهب الاقتصادي في الإسلام . وفي حال إهمال هذا الأمر ، فمعنى ذلك تجزئة إمكانيات الاقتصاد الإسلامي وإضعافه .

---

(159)المصدر نفسه ،, ص365 .

(160) اقتصادنا ، ص373 .

وعليه ، أولى السيد الصدر هذا الجانب عناية خاصة وكذا الحال بالنسبة لنوعية التشريعات التي ملأ النبي (ص) بها تلك المنطقة من الفراغ ، بوصفه ولي الأمر [161] .

ولأنه نذر نفسه لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام ، فقد أكد السيد الصدر ((إن الذخيرة التي نمتلكها في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام هي : الأحكام والمفاهيم))[162] , فعمد إلى استحضار نصوص القرآن الكريم والسنة بهذا الصدد لجمع العدد الكافي من الأحكام والمفاهيم ، التي تصل في نهاية الشوط إلى النظريات المذهبية العامة ، وهذا ما أجمله في موضوع "عملية الاجتهاد والذاتية" ، مؤكداً في خلاصة ما توصل إليه : ولأجل تعاظم خطر الذاتية على العملية التي يمارسها ، كان لزاماً كشف هذه النقطة بوضوح وتحديد منابع هذا الخطر الذي تتمحور حوله أربعة أسباب هي : تبرير الواقع ودمج النص ضمن إطار خاص وتجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه , فضلا عن اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص . وإزاء إثبات ضرورة الذاتية ، فهو يستشف حاجتها ، أو هو يلتزم بما قيل وللضرورة أحكام بقوله ((فمن المتفق عليه بين المسلمين اليوم : أن القليل من أحكام الشريعة هو الذي لا يزال يحتفظ بوضوحه وضرورته وصفته القطعية)) [163] مؤكداً ان ذلك ، هو كل ما يمكن إنجازه في عملية الاكتشاف للاقتصاد الإسلامي عندما يعجز الاجتهاد الشخصي للممارس ، عن تكوين النقطة المناسبة للانطلاق ولأنه يعي ، ان الواقع النظري هو ليس الواقع التطبيقي ، فقد أشار إلى خداع الواقع التطبيقي [164] لأنه كان يعلم ان الكثير من النصوص التشريعية للنظرية الاقتصادية ، مبنية على تصوير المذهب من الواقع التطبيقي ، لان التطبيق نص تشريعي في ظرف معين قد لا يستطيع ان يعكس المضمون الضخم لذلك النص . وفي سياق مناظراته للمذهب الاقتصادي ، يرى ان نظرية توزيع ما قبل الإنتاج بما فيها الأحكام والنظرية والملاحظات ، جلها تلزم توزيع الثروة , وعلى مستويين ، توزيع المصادر المادية للإنتاج وتوزيع الثروة المنتجة ، إلى جانب ضرورة تحديد مصادر الإنتاج بما فيها المصدر الأصيل قبل الطبيعة ورأس المال والعمل ، فضلاً عن بيان ما حصل من اختلاف في المواقف المذهبية من توزيع

---

[161] المصدر نفسه , ص382 .
[162]أقتصادنا ، ص382 .
[163]المصدر نفسه , ص395 .
[164]المصدر نفسه ، ص 401 .

الطبيعة . وناقش موضوع أدلة الملكية الخاصة ، من خلال التفريق بين الملكية العامة والخاصة ، محاولة لإقرار ما أقرته الشريعة الإسلامية من مبادئ وأصول تعامل , تحدد حقوق الفرد والمجموع . فتحدث عن الأرض الميتة حال الفتح فضلاً عن إشارته إلى الدليل على ملكية الدولة للأرض الميتة على أنها من الأنفال مستشهداً بما جاء في الآية الكريمة " يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين " [165] ، إلى جانب ما رواه الشيخ الطوسي في (التهذيب) بشان نزول هذه الآية . ومع ذلك فهو يلمح نتيجة اختلاف شكلي الملكية ، العامة وملكية الدولة , محددا الفرق بين الشكلين بجملة أمور أشار إليها ثم تطرق إلى دور الأحياء في الأراضي الميتة ، فالشريعة لا تمنح الفرد حقاً خاصاً في رقبة الأرض العامرة حال الفتح ، ولو جدد عمرانها بعد خراب . ولم يغفل الإشارة إلى موضوع الأرض المسلمة بالدعوة ، حين أكد على أصولها وأساس اكتسابها هذا الاسم وأقسامها ، محدداً الفرق بين الأرض الميتة والمسلمة بالدعوة ، مع بيانه معنى ارض الصلح وما تلزم من يسكن عليها. وتحدث إلى جانب ذلك, عن أراض أخرى للدولة ليخلص إلى ان اختصاص الفرد بالأرض والحق الشخصي فيها ينشأ من احد أسباب ثلاثة :إحياء الفرد لشيء من أراضي الدولة ، او إسلام أهل البلاد ، أو دخول الأرض في دار الإسلام .وقد استشهد بروايات , جاء بها بعض الثقاة من الرواة والمجتهدين , منتهياً إلى القول ((إن الاختصاص بالأرض – حقاً أو ملكاً – محدد بإنجاز الفرد لوظيفته الاجتماعية في الأرض فإذا أهملها وامتنع عن اعمارها حتى خربت ، انقطعت صلته بها ، وتحررت الأرض من قيوده ، وعادت ملكاً طليقاً للدولة ، إن كانت مواتاً بطبيعتها ، وأصبحت ملكاً عاماً للمسلمين ، إن كان الفرد الذي أهملها وسقط حقه فيها ، قد ملكها بسبب شرعي ، كما في الأراضي التي اسلم عليها أهلها طوعاً [166]. ومن اجل توضيح نظرة الإسلام العامة إلى الأرض جاء بفرضية مفادها : إقامة مجتمع إسلامي فوق ارض استوطنها المسلمون ، متسائلاً عما سيكون موقف الحاكم والمجتمع من الأرض ؟ وكيف تنظم ملكيتها ؟ [167] مؤكداً أنها ملكاً للدولة وان إحياءها من قبل الأفراد جائز مبدئياً وثالثاً إن للفرد حق في

---

(165) الانفال /1

(166)الصدر, اقتصادنا, ص456 .

(167)المصدر نفسه , ص457 .

الأرض التابعة للدولة , إن عمل على إحياءها , وعلى الأمام ان يتقاضى خراجاً من الفرد الذي أحيا الأرض ثم عمد إلى تمييز هذا الحق عن ملكية رقبة الأرض . وكان من الطبيعي ان يكون للعامل السياسي دور واضح في إبراز تلك الأرض وتكوين المجتمع فوقها . فأومأ إلى أهمية العنصر السياسي في ملكية الأرض ، وكأنه يبحث عن اثر العامل السياسي المرادف للعامل الاقتصادي في كثير من الأحيان في حركة التاريخ . ومع انه يقر إن العمل السياسي يقوم بدور بارز، في النظرة الإسلامية العامة إلى الأرض ، إلا انه يستدرك ليقول : وهذا لا يعني انه يمكن الإبقاء على طابع الفردية ، بل إذا كان العمل جماعياً ، تشترك فيه ألأمة بمختلف ألوان الاشتراك ، كالفتح ، تصبح الأرض عندئذ ملكاً عاماً للأمة ، لاسيما وانه القى نظرة تشريعية على الأرض ، في ضوء بعض المواقف الفقهية الخاصة من النصوص[168] . في حين يعتمد منهجاً مادياً ليبحث في المواد الأولية في الأرض ، أي المواد التي تحويها الطبقة اليابسة في الأرض والثروات المعدنية الموجودة فيها ،مشيراً إلى تقسيم الفقهاء للمعادن بما فيها المعادن الظاهرة والمعادن الباطنية وأصنافهما وأهميتهما , وما يقره الشرع الإسلامي وتعليماته بإزاء المعدن ومكانه ودرجة وجوده وإمكان تملك الفرد لهذا المعدن , بحيث لا يسبب في هذا التملك ضرراً اجتماعياً ، وهو أمر يهدف إلى تحديد ما للفرد وما للدولة من حقوق في بواطن الأرض ، وكيفية استثمارها خدمة للمجتمع . ولكي يضفي شرعية على ما تقره النظرية الإسلامية من التزامات بإزاء المعادن في الأرض ، ليطرح تساؤلا مفاده : هل تملّك المعادن تبعاً للأرض ؟ وفيها يميز بين ما يمكن ان يملكه الفرد على الأرض التي يتملكها , وما لا حق له بتملكها ، لان ذلك يعود للدولة ([169]) . وبحث موضوع الإقطاع في الإسلام مشيراً الى ماهية هذا المصطلح ومن ثم البحث في جذوره التاريخية ، مؤكداً إن الإسلام لم يعتبر يوماً , ان الإقطاع سبباً لتملك الفرد المقُطع ، المصدر الطبيعي . ثم ناقش الإقطاع في الأرض الخراجية , إذ يرى إن الفرد المقطع ، يملك الخراج ، لتقديمه خدمة عامة للأمة [170] .

([168])المصدر نفسه , ص463 .

([169])المصدر نفسه ، ص483.

([170])المصدر نفسه, ص493 .

وناقش مسألة المياه الطبيعية التي حددها بقسمين : المصادر المكشوفة التي أعدها الله للإنسان على سطح الأرض فضلاً عن المصادر المكنوزة في أعماق الطبيعة ، كمياه الآبار التي يحفرها الإنسان ليصل إلى ينابيع الماء [171] . مشيراً إلى بقية الثروات الطبيعية التي وصفها بالمباحث العامة مثل الثروات التي يباح للافراد الانتفاع بها وتملكها . وأكد أنها لا تملك ملكية خاصة بدون العمل .

وجرياً لمعرفة معالم النظرية الاقتصادية ، فان السيد الصدر يستعرض جوانبها بالتتابع ، فيبحث في الجانب السلبي منها ويتحدث عن البناء العلوي . وكذا الحال في حديثه عن الجانب الايجابي من النظرية وعن بناء العمل العلوي . مؤكداً ان العلاقة بين العمل والحقوق الخاصة بشكل عام ، هو المضمون المشترك لكل تلك الأحكام والعنصر الثابت فيها [172] . أما عن تقييم العمل في النظرية ، فقد بحث ذلك ، حين تطرق إليه في بنائه العلوي ،قائلا : وفي ضوء هذا البناء العلوي ، وإشعاعه الخاص من القاعدة المذهبية ، نستطيع ان ندرك معالم النظرية ، وبالتالي ، أن نجيب على الأسئلة التي قدمناها سابقاً . مؤكداً في محل أخر على ان العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظرية ، فالنظرية كما يرى تميز بين نوعين من الأعمال ، الانتفاع والاستثمار إضافة إلى الاحتكار والاستئثار ، منوهاً إلى إن مصدر الحقوق الخاصة في النظرية ، هو العمل الذي ينتمي إلى النوع الأول ، كاحتطاب الخشب من الغابة ، ونقل الأحجار من الصحراء . ومع ذلك فهو يؤكد إن الحيازة للملك ، ذات طابع مزدوج [173]، بمعنى إن الصفة الاقتصادية للعمل ، شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصة ، فلا يمكن للعمل ان يكون مصدراً لتملك المال ، ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار [174] وحينذاك ، يصل السيد إلى نتيجة يؤكد فيها ان النظرية تميز بين الأعمال ذات الصفة الاقتصادية . ومع ذلك فهو يعمد إلى توضيح إمكانية قيام الحقوق الخاصة على أساس العمل موضحاً بجلاء أساس التملك في الثروات المنقولة ودور الحيازة في هذا الأمر ليشير إلى فهم معين يضيفه إلى ما تقدم من النظرية ، مفاده:إن كل عامل يملك نتيجة عمله ، مبدأ جديداً

([171])المصدر نفسه ص495 .

([172])المصدر نفسه ، ص505 .

([173])أقتصادنا , ص511 .

([174]) انظر ، الروضة في شرح اللمعة ، ج7 ، ص135 و (جواهر الكلام) ، ج36 ، ص203-204 .

وهو : إن ممارسة الفرد للانتفاع بثروة يجعل له حقاً فيها ، ما دام مواصلاً لانتفاعه بتلك الثروة . ويضيف انه ما دامت الحيازة في مجال الثروات المنقولة عملاً من أعمال الانتفاع ، فهذا المبدأ سيستوعبها ، ويقيم على أساسها حقاً للفرد في الثروة التي حازها [175]. ويأتي السيد الصدر لتعميم المبدأ النظري للحيازة حين يؤكد انه لا ينطبق على الثروات المنقولة بل على المصادر الطبيعية ، إذا مارسها الفرد كعمل من أعمال الانتفاع ، ليصل مع هذا الطرح , إلى ان العامل الذي يمارس شيئاً من ثروات الطبيعة الخام يملك نتيجة عمله ، وان ممارسة الانتفاع بأي ثروة طبيعة ، تمنح الفرد الممارس حقاً يمنع الآخرين عن انتزاع الثروة فيه ، ما دام يواصل استفادته منها .

وهو بذلك يقر ما عرف إن الأرض لمن يزرعها ، وان الثمر لمن أجهد نفسه ، وانه يبغي من وراء ذلك تهيئة فرصة اقتصادية على أساس الفرصة المتاحة طبيعياً . وبعد ان أتم دراسة النظرية من جوانبها المتعددة ، لجأ إلى دراسة مقارنة لتلك النظرية ، محاولة لوضع النظرية الإسلامية في مكانها الطبيعي بين النظريات التي حازت على الأولوية في الاهتمام . فتحدث عن رأيه بما تقره الشريعة الإسلامية من اكتساب الحقوق الخاصة فيما يتعلق بالمصادر الطبيعية . ولكي يقارن بين النظرية الإسلامية والماركسية مقارنة صحيحة ، اشترط من اجل ذلك ، التعرف لمبررات الملكية الخاصة في النظرية الماركسية ؟ وكيف فقدت هذه المبررات في عصر الإنتاج الرأسمالي ؟ . وبعد ذلك أسهب في مكاشفة الماركسية حين وجدها تربط بين العمل وبين القيمة التبادلية ، وأنها فضلاً عن ذلك ، تربط بين القيمة التبادلية والملكية .

أشار أيضا إلى المبررات الماركسية للملكية الخاصة إذ لخصها بقضيتين تمثلتا : بان القيمة التبادلية مرتبطة بالعمل وناتجة عنه , وان ملكية العامل مرتبطة بالقيمة التبادلية التي يخلقها عمله . ومع ذلك ، فهو يتقاطع مع هذا الرأي مدلياً بدلوه في هذا المجال حين أكد ان الفرق الرئيسي بين المبدأين هو مصدر كل الاختلافات ، القائمة بين الإسلام والماركسية في توزيع ما بعد الإنتاج [176] . وتناول ما عرف بظاهرة (الطسق) فيفسرها نظرياً , بأنها حصة يأخذها الأمام من الفرد إذا أحيا أرضا وانتفع بها ، موضحاً مبررات ومسوغات النظرية لهذا الظاهرة "الطسق" مؤكدا إن هذا الأمر يمكن تفسيره على أساسين : النظرية العامة في التوزيع نفسها , أو أن يفسر

---

[175],الصدر , اقتصادنا , ص525 .
[176] اقتصادنا ، ص533 .

الطسق بصورة منفصلة عن النظرية العامة للتوزيع [177] . أما التفسير الخلقي للملكية في الإسلام ، فيراها محاولة لاستقراء النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج . ولكنه قبل ذلك يحاول تحديد الفرق بين المعنى بين مفهوم الخلافة التي استعارها من تفصيلات التفسير ،الخلقي ليقارن بينه وبين النظرية العامة في التوزيع ، حين أكد أن الخلافة تضفي طابع الوكالة على الملكية الخاصة وتجعل من المالك أمينا على الثروة . ويتدرج السيد في إعطاء معانٍ عدة لمصطلح الخلافة مسترشداً بآيات محكمات ليتوصل إلى إقرار ، بان الخلافة هو التزام أمام الله تعالى , بصون ما تسيد عليه , لأنه هو المالك الحقيقي لجميع الأموال[178]. وجاء من ثم إلى التحديد الزمني للحقوق الخاصة ،حين يقر بان هذا التحديد هو القاعدة ، وان السماح بالثلث لمختلف سبل الخير والمصالح العامة ، إنما هو استثناء فرضته أغراض ترتبط بجوانب أخرى من الاقتصاد الإسلامي [179] . وعلى وفق ما يراه من أهمية توضيح طبيعة نظرية توزيع ما بعد الإنتاج ، أشار إلى الأساس النظري للتوزيع على عناصر الإنتاج مؤكداً على البناء العلوي له ، ومستعيناً بما أورده عدد من الفقهاء والمحققين من روايات بشأن هذا الموضوع ، كما هو الحال فيما جاء به المحقق الحلي في كتاب الوكالة من (الشرائع) وما جاء في كتابه (التذكرة) و (القواعد) فضلاً عن إشارته لعدد من المصادر الفقهية مثل (التحرير) والإرشاد والإيضاح وما قاله أبو حنيفة [180] بصدد الاستدلال وما أكده المحقق الاصفهاني[181] في كتاب الإجارة .

([177]) المصدر نفسه , ص535 .

([178])المصدر نفسه , ص540 وما بعدها .

([179])المصدر نفسه , ص545 .

[1])هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه الكوفي . ان هذه الشخصية العراقية الأصيلة، مثل معظم الشخصيات العراقية في الفترة العباسية، قد قام المستشرقون الغربيون ومعهم للأسف جوقة من المؤرخين العراقيين والعرب ، بسلخه عن هويته العراقية واحتسابه بكل بساطة على(الموالي الأعاجم)!! وقد اعتمدوا في تشويههم هذا على عبارة واحدة قيلت عنه بأن أصل جده من(كابل) أي(كابول) في أفغانستان الحالية. بينما تم التغاضي تماما عن المصادر الأخرى والكثيرة التي تقول أن جده من(بابل) وليس من(كابل)، او من(الانبار) !! وفي كل الأحوال ان هذا المثقف الكبير والفقيه الأصيل، كان عراقيا كوفيا بمولده هو ومولد أبيه وأمه وتربيته وثقافته، ثم انه دفن في بغداد(منطقة الاعظمية)، وحتى مذهبه(الحنفي) أطلق عليه(مذهب أهل العراق) أدرك أبو حنيفة أربعة من الصحابة، وكانت ولادته سنة ثمانين للهجرة، أو إحدى وستين، في الكوفة.تتلمذ على يد الإمام جعفر الصادق(ع). لهذا فأن المذهب الحنفي يعتبر من اقرب

ولكي يدعم افتراضه للنظرية الإسلامية ، ارتأى تقسيم بحثه عنها لمراحل ثلاث : نموذج للنظرية من الاقتصاد الرأسمالي والنظرية الإسلامية ومقارنتها بالرأسمالية فضلاً عن استنتاج النظرية من البناء العلوي [182] ، فضلاً عن بيان أوجه الفرق بين النظرية الإسلامية والماركسية . فجاء إلى البناء العلوي من (الجواهر) للمحقق ألنجفي وكتاب المساقاة من(الجواهر) . وأشار أيضا إلى ظاهرة إثبات الملكية في النظرية . وفيها تمكن من تلخيص الفرق بين النظرية الإسلامية وبين النظرية الماركسية في نقطتين جوهريتين ، أسهمت في شرحها وخلص من خلاله إلى القول : إن رأس المال والقوى المادية هي المساهمة في الإنتاج لأنها بهذا الوصف لا ينظر إليها[183] إلا باعتبارها خادمة للإنسان ، الذي هو المحور الرئيس في عملية الإنتاج . ونوه إلى نقطة اختلاف هامة بين النظريتين الماركسية والإسلامية ، تمحورت حول فصل النظرية للملكية عن القيمة التبادلية ، مستنتجاً النظرية من البناء العلوي , إذ من خلالها أدرك بوضوح مدى الفرق النظري بين التفسير الإسلامي لمنح صاحب المادة الأولية في الإنتاج ، ملكية الثروة المنتجة ، وبين تفسيرها على أساس وجهة نظر رأسمالية، ملتفتاً بعد ذلك إلى بيان القانون العام لمكافأة المصادر المادية للإنتاج ، فبحث في بنائه العلوي مشيراً إلى انه وبتحديد نوع المكافأة التي يسمح لمصادر الإنتاج الحصول عليها ، نعرف المدى الذي سمح به الإسلام من الكسب نتيجة ملكية احد مصادر الإنتاج وما هي المبررات النظرية في الإسلام لهذا الكسب القائم على أساس ملكية تلك المصادر [184] . ليعمد من ثم إلى الإشارة لتنسيق

المذاهب السنية قربا للمذهب الجعفري الشيعي. ومن ميزات هذه الإمام الصالح، انه رفض تماما التواطؤ مع الظلم رغم كل الإغراءات والضغوطات التي تعرض إليها، ورفض بصورة قاطعة ان يلبي طلب الخليفة(أبو جعفر المنصور) ليصبح قاضيا، حتى غضب عليه هذا الخليفة وسجنه ومات في السجن، سنة خمسين ومائة للهجرة، وقيل بل خرج ثم مات في بغداد.

[2] السيد ابوالحسن الموسوي الاصفهاني ـ قدس سره ـ ولد في قرية من قرى مدينة فلاورجان التابعة لأصفهان في سنة 1277 أو 1284 هـ, تربى وترعرع في ظل والده السيد محمد الذي كان من العلماء الأفاضل, أما جده فهو السيد عبد الحميد الذي كان من طلاب آية الله الشيخ محمد حسن النجفي (صاحب الجواهر). ينتهي نسب العائلة بواسطة اثنين وثلاثين عقبا إلى الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليهما السلام .

([182])الصدر, اقتصادنا , ص559

([183]) المصدر نفسه ,ص567 .

([184]) اقتصادنا ، ص585 .

البناء العلوي مستخلصاً النتائج العامة التي يؤدي إليها . وبعد ذلك جاء إلى توحيدها في مركب نظري مترابط [185] ، مشيراً إلى ان الكسب يقوم على أساس العمل المنفق إذ يقول : إن لهذه القاعدة مدلولها الايجابي ومدلولها السلبي ، فهي تقرر من ناحية ايجابية : إن الكسب على أساس العمل المنفق جائز ، وتقرر من ناحية سلبية : إلغاء الكسب على أساس إنفاق عمل في المشروع [186] . أما الناحية الايجابية من القاعدة ، فهي تنعكس في أحكام الإجارة – الفقرتين (1 و 2) في حين يرى المدلول السلبي ، الذي يلغي كل كسب لا يبرره عمل منفق خلال العملية ، فهو يتضح في النصوص والأحكام ، لا سيما في النص التشريعي (ح) من الفقرة الثانية عشرة . ومن ثم يأتي إلى محاولة ربط حرمة الربا بالناحية السلبية ، مبرراً عدم اشتراك وسائل الإنتاج في الربح , منتهياً إلى ان استقراء الحالات التي سمح فيها المالك بتملك الناتج والربح ، كما في المزارعة والمضاربة والمساقات ونحوها ، يدعم صحة التفسير الذي نتقدم به لهذه الملكية ، لان جميع تلك الحالات تشترك في ظاهرة واحدة هي : إن المادة التي يمارسها العامل ، ملك لصاحب المال بصورة مسبقة [187] . وتحدث الصدر عن دور المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي، والتي يفهمها بأنها شعور الإنسان بحالة تغمره وهو يحاول الإقدام على أمر يخاف عواقبه ، فأما ان يتراجع انسياقاً مع خوفه ، وإما ان يتغلب على دوافع الخوف ويواصل تصميمه ، فيكون هو الذي رسم لنفسه الطريق . ليستدرك بإزاء هذا المعنى ، ويحذر من ان المخاطرة في الأمور الاقتصادية يقود في كثير من الأحيان إلى الكارثة وقد أعطى نماذج عدة على أنواع المخاطرات التي يلجأ إليها بعض أصحاب الرساميل والتجار . ليشير إلى المبررات الرأسمالية للفائدة ونقدها [188] ، مؤكداً ان ربط عدالة التوزيع بنظرية القيمة خطأ ، وهذا ما يعبر عن عدم التمييز بين البحث المذهبي وبين البحث العلمي [189] . ولأنه يبحث في النظرية الاقتصادية في الإسلام ، فقد أكد على ضرورة الالتزام بالشرع حين التعامل بهذه النظرية ، ومنها التحديد من سيطرة المالك على الانتفاع [190] . وحين ناقش نظرية الإنتاج ، بحث في

---

(185) المصدر نفسه, ص585 .
(186) المصدر نفسه , ص589 .
(187)الصدر, اقتصادنا, ص600 .
(188)المصدر نفسه , ص604 .
(189)المصدر نفسه , ص606 .
(190)المصدر نفسه , ص609 .

صلة المذهب بالإنتاج مؤكداً ان عملية هذا الإنتاج لها جانبان موضوعي وذاتي , مشيراً إلى ان كل مجتمع يمتلك وجهة نظر خاصة بعملية الإنتاج وتقييمه لتلك العملية على أساس تصوراته العامة ، وطريقته المذهبية في تحديد الدوافع وإعطاء المثل العليا للحياة . وتحدث أيضا عن تنمية الإنتاج، منطلقاً من مبدأ تنمية الإنتاج الذي آمن به الإسلام ، وفرض على المجتمع الإسلامي السير وفقاً له ، في حين أشار إلى الوسائل الكفيلة في تنمية الإنتاج في الإسلام التي حددها بنوعين : وسائل مذهبية أو فكرية أو وسائل من ناحية تشريعية منوهاً ببعض تلك التشريعات والأحكام[191] ، متسائلا لمن ينتج الإنسان , فيحاكي بتساؤله هذا , جوانب عدة من حياة وأحاسيس هذا الإنسان . فهو يرى ان الثروة في الحضارة المادية هدف أصيل ، وان نمو هذه الثروة في المفهوم الرأسمالي ، يقاس بازدياد مجموع الثروة الكلية في المجتمع . ويؤكد : ان المشكلة الاقتصادية تنبع من ندرة الإنتاج ، ليكون علاجها الأساسي تنمية المشروع ، إلى جانب رؤيته بان الإسلام لا ينظر إلى نمو الثروة بشكل منفصل عن التوزيع ، وعلى أساس الثروة الكلية مفصلاً الموقف الإسلامي بإزاء الإنتاج ، وموضحاً مفهوم الإسلام عن الثروة وربط تنمية الإنتاج , فضلاً عن بيانه الصلة التي تربط بين الإنتاج وبين التوزيع ، وهو ما نوه إليه , على انه سؤال اختلف في الإجابة عليه , المسلمون والماركسيون اختلافاً أساسيا على الصعيد المذهبي للاقتصاد[192] . وقد نقله هذا الحديث ، الى التطرق لخاصية توجيه الإسلام للإنتاج لضمان عدالة التوزيع ، مشيراً إلى الفكرة في هذه الصلة وعلى أساس نقاط عدة أشار إليها مؤكداً ان الصلة المذهبية في الإسلام بين الإنتاج والتوزيع ، كانت قد نشأت على وفقها . ليخلص إلى القول : ان مبدأ تدخل الدولة الذي يسمح لها بتوجيه التطبيق ، هو القاعدة التي ضمن بها الإسلام صلاحية قواعده العامة في التوزيع ، وانسجامها مع تصوراته للعدالة الاجتماعية في كل زمان ومكان [193] .

وبيان الصلة بين الإنتاج والتداول ، جاء إلى تعريف الإنتاج ومن ثم تعريف (التداول) والغاية من بحثه إذ عبر عنه بمجموعة عمليات التجارة التي تتم عن طريق عقود المقايضة ، من بيع ونحوه . وفي هذا السياق ، أشار إلى

([191])المصدر نفسه ،, ص625 , وما بعدها .
([192])المصدر نفسه ,ص635 وما بعدها .
([193])المصدر نفسه ، ص644 .

مفهوم الإسلام لمعنى التداول , مؤكداً ان هذا المفهوم , سوف نلمحه في عدة نصوص وأحكام ، يتفق تماماً مع قصة التداول تاريخياً ونشوئه والحاجات الموضوعية التي ولدته . ولم يكتف السيد بإيراد هذا المفهوم فحسب ، إنما جاء إلى ما أوردته النصوص المذهبية للإسلام، ومجموعة الأحكام والتشريعات التي يضمها البناء العلوي للشريعة ، مشيراً إلى الاتجاه التشريعي الذي يعكس هذا المفهوم ، مدعياً إن الأحكام والتشريعات التي تعكس المفهوم الإسلامي في التداول ، يمكن ملاحظتها في عدد من النصوص التشريعية والآراء الفقهية التي أشار إليها بالتتابع وما ذكر بهذا الشأن . ويتساءل من ثمة عن عائدية الإنتاج ولمن ينتج ؟ محاولة لإبراز موقف الرأسمالية من الإنتاج ، عبر مقارنة الموقف الإسلامي به ، بغية إعطاء الجواب من وجهة نظر إسلامية، بملامحه المحددة وسماته المميزة , مشيراً إلى الموقف الرأسمالي من هذا الأمر ، ومنتهياً إلى نقد هذا الموقف. فكان ذلك تمهيداً , لبيان الموقف الإسلامي بإزاء الإنتاج والغاية من إنتاجه ، ملخصاً رأيه بنقاط عدة أكد من خلالها , انه إذا تمت للدولة الهيمنة على الصناعات الاستخراجية وإنتاج المواد الأولية الخام ، كان لها بالتالي السيطرة وبصورة غير مباشرة ، على مختلف فروع الإنتاج في الحياة الاقتصادية لأنها تتوقف غالباً على الصناعات الاستخراجية ، وإنتاج المواد الأولية . فيمكن حينها , لولي الأمر أن يتدخل في مختلف تلك الفروع بصورة غير مباشرة ، عبر طريق هيمنته على المرحلة الأولى والأساسية من الإنتاج ، أي إنتاج المواد الطبيعية [194] . ولبيان العلاقة التوافقية بين الفرد والدولة في المجتمع الإسلامي , كان عليه الإفصاح عن الضمان الاجتماعي وما يعنيه في المفهوم الإسلامي ، مقرراً ان هذا الضمان يمثل مبدأ يرتكز في المذهب الاقتصادي للإسلام على أساسين استمد مبرراته المذهبية منهما , هما : التكافل العام وحق الجماعة في موارد الدولة العامة ، ليشير من ثم إلى الأساس الأول والثاني لهذا الضمان [195] . وينظر الى التوازن الاجتماعي ،من خلال معالجة الإسلام لهذه المسالة ، بغية صنع مبدأ للدولة في سياستها الاقتصادية ، منطلقاً من حقيقتين احدهما كونية والأخرى مذهبية , ومؤكداً على ما وفرته الدولة في الإسلام ، لكي تمارس تطبيقها لمبدأ التوازن الاجتماعي . وقد أجمل تلك الإمكانات بأمور ثلاثة هي فرض

([194]) الصدر, اقتصادنا, ص661 .

([195])المصدر نفسه , ص665 وما بعدها .

ضرائب ثابتة وإيجاد قطاعات عامة فضلاً عن طبيعة التشريع الإسلامي , موضحاً المغزى من تدخل الدولة ومسوغات وضعها لمنطقة فراغ تقوم على أساس : إن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً أو تنظيماً مرحلياً ، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل أخر من أشكال التنظيم ، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور[196]. ويؤكد في محل أخر إن منطقة الفراغ لا يمكن بأي حال أن تعد نقصاً , منوهاً إلى الدليل الشرعي على إعطاء ولي الأمر صلاحيات ملء منطقة الفراغ [197] .

ثانياً : في الفكر الفلسفي

مما لا شك فيه ان ما عمد إليه السيد الصدر لا سيما في كتابيه فلسفتنا واقتصادنا فضلاً عن تفسيره الموضوعي للقرآن الكريم ، يندرج مع ملاحظة استقلالها انتاجاً وتأليفاً عن اصحاب دعوة اسلمة المعرفة في السياق المنهجي لهم والتي تبناها جماعة من المثقفين الإسلاميين المعاصريين اذ عبرت عن اهدافها ومنهجها بـ(أسلمة المعرفة) . صحيح ان هذه الدعوة تمتاز بموقف منفتح تجاه الاستشراق واتجاه علوم الغرب ، الا أنها تبقى تبحث عن تمايز منهجي وخصوصية ثقافية مستمدة من تجربة التاريخ وخصائص التراث الإسلامي وفيها خطاب لا يكاد يتجاوز علموية القرن التاسع عشر الاوربي او بعض النقد الابستمولوجي - المعرفي العلمي - الغربي الذي وجه الى هذه العلموية بدءا من اواسط القرن العشرين[198] . ومن الملفت للنظر ان السيد الصدر عالج في طروحاته الفكرية إشكاليات وجدت في مسار التاريخ العربي والإسلامي وهو ما يمكن ملاحظته من زاوية تلك الفروض والمداخل المنهجية الجادة التي ظهرت في الفترة الزمنية

---

(196)اقتصادنا ، ص686 .
(197)المصدر نفسه , ص689 .

198 راجع حول ذلك إشارات الى هذا المعنى في أحمد طربين : التاريخ والمؤرخين في العصر الحديث ، دمشق ، 1970 .

الممتدة بين الثلاثينيات والسبعينات من القرن العشرين . وقد شكلت مؤلفاته في وجودها قفزة معرفية ومنهجية في العلوم الإنسانية دفعت بالمؤرخ والباحث المتخصص بالإسلاميات الى استيعاب التحديات العلمية التي برزت في المنهج التاريخي الجديد ، بل والى الإلمام بخطاب الاستشراف المستقبلي الذي غدا حكراً على من تأطرت كتاباته بالأسس القويمة للباحث . فقد جاء كتابه " فلسفتنا" تضميناً لجملة مفاهيم أساسية عن العالم . وهو كتاب صدر سنة 1959 ردا على تعاظم التيار الشيوعي في العراق لا سيما بين الأوساط الشيعية[199] . بل ومن الواضح ان السيد الصدر أراد من ذلك الوقوف بوجه التيار الشيوعي من خلال التروي في استشفاف الفكر الماركسي من جذوره والتعرف لمنهجه والاطلاع على مصطلحاته الخاصة . ومما زاد من لفت النظر لهذا الكتاب بالنسبة لمجتهد شيعي ، انه بني على أسس لغة مميزة تصدى بها لموضوع تخطاه الزمن وفيه معارضة واضحة لأيديولوجية كادت ان تغزو العالم . ومع ذلك ، فأن مادة بحث الكتاب ومبررات تأليفه ، لم يرقيا الى ما اتصف به السيد الصدر في مؤلفاته الأخرى . فالمقولات الماركسية كادت أن تأخذ أكبر قدر ممكن من محاوراته لدرجة ان أوقع لغة المؤلف الإسلامية تحت تأثيرها ، وهي مسائل باتت لا تهم الفكر بقدر إثبات موقف اسلامي منها . ومع ذلك يبقى هذا الكتاب جهداً شاملاً ومميزاً وضعه الصدر لبناء منهج فكري إسلامي مكتمل . ففيه تطرق إلى بيان نظرية المعرفة الى جانب المفهوم الفلسفي للعالم ، اذ تناول في البداية الاستدلال على المنطق العقلي ، في حين درس ثانياً قيمة المعرفة البشرية بالتدليل على أن المعرفة يمكن التسليم لها بقيمة على أساس العقلي لا الديالكتيكي. وحدد هدفه هذا من البحث بتحديد منهج الكتاب في المسألة الثانية وهي المسألة الأساسية في هذا الكتاب مؤكدا ان البحث في تلك المسألة يقتضي المرور بخمس حلقات ، إلا انه أورد تمهيدات بمثابة مدخل مناسب للكشف عن تلك الحلقات ،فأشار إلى تساؤل يبحث عن النظام الصالح للإنسانية . وأمام ذلك ، أفصح عما يعانيه الإنسان الحالي في بلاده من معاناة مما دفع إلى خوض جهاد طويل وكفاح حافل بمختلف ألوان الصراع . ولكي لا يغالي السيد الصدر في تصوير واقع شعبه المعاش ، عمد إلى بيان المذاهب الاجتماعية السائدة في العالم بما فيها النظام الديمقراطي الرأسمالي والنظام الاشتراكي والنظام

---

[199] حول هذا الموضوع ينظر : مقدمة السيد الصدر لكتابه فلسفتنا ؛ يحيا محمد ، نظرات فلسفية في فكر الشهيد الصدر ، دراسات وبحوث (طهران) 1983، ص173 .

الشيوعي فضلاً عن النظام الإسلامي . وكأنه يريد الكشف عن ماهية انتماء شعبه لهذه الأنظمة ، ليتسنى له من بعد ذلك تحديد الهوية وما يترتب على ذلك من حقوق وحريات بما فيها السياسية والاقتصادية والفكرية والشخصية . وتطرق الى جانب ذلك الى الحديث عن البحث في الاتجاه المادي لدى الرأسمالية موضحاً العوامل الثلاثة التي أسهمت في بعث المادية[200] . وأشار فضلاً عن ذلك ، الى موضوعة الأخلاق من الرأسمالية وكأنه يضع موازنة بين المكاسب المادية وبين فقدان تلك الأسس الأخلاقية ، في مجتمع همه الأول كيفية تنمية الموارد ولاشيء غير ذلك . وعليه، فهو يحدد ان لا انتماء لشعبه المسلم العربي لهذا النظام الذي كان أركانه يسعون الى التأكيد على ان الهدف الشخصي ، هو الذي يحقق المصلحة الاجتماعية . وأمام ذلك ، فلا بد من تداعيات في اركان هذا النطام ، الذي نوه بدوره الى ما اكتنف مسيرته من ماسي بما فيها تحكم الأكثرية في الاقلية ، وهو ما نمى مواردهم واغراضهم ، فبحثوا عن مناطق نفوذ اخرى ، مما اوجد النظام الاستعماري . والتفت السيد بعد ذلك ، الى موضوعة الاشتراكية والشيوعية . وراح يبحث في مفرداتها فتحدث عن فكرة كارل ماركس ، التي اكد انه ورثها جاهزة عن هيجل او ما عرفت بديناميكية هيجل ، اذ تبناه في نظريته التي حاول تطبيقها على جميع ميادين الحياة . حين فسر التاريخ تفسيرا خالصا بطريقة ديالكتيكية ، وزعم فيه اكتشاف تناقضات رأس المال والقيمة الفائضة[201].
وحين عرج على المفهوم السياسي في النظرية الشيوعية ، وجدها تستهدف في نهاية شوطها الطويل محو الدولة من المجتمع ، حين تتحقق فكرة الشيوعية . لينتهي إلى القول : بان المذهب الشيوعي حقيقا بالدرس الفلسفي . وهو بذلك لا يريد إغفال ما لهذا الفكر من حس فلسفي، ولا بد من إدراكه، كي يتوصل إلى ماهيته وبالتالي التعامل مع مفرداته من منطلق الفكر الإسلامي ،فان طريق اختبار الفلسفة التي ركز عليها الحزب الشيوعي وانبثق منها يقتضي الكشف عنها ، ولا سيما وان الحكم على كل نظام يتوقف على مدى نجاح مفاهيمه الفلسفية في تصوير الحياة وإدراكها.
وفي معرض حديثه عن التعليل الصحيح للمشكلة الاجتماعية التي صدت لها الفكرة الشيوعية[202]، اكد ان تلك الفكرة تتلخص في التفسير المادي المحدود

---

200 الصدر ، فلسفتنا ، ص17.
201 الصدر ، فلسفتنا ، ص24.
202 المصدر نفسه، ص32.

للحياة الذي أشاد اغرب صرح الرأسمالية الجبار ، من خلال ترصين فكرة حب الذات ، التي سعت إلى جعل الإنسان ينظر إليها وكأنها طاقة مادية محدودة . وعليه فهو يرى إن هذه المشكلة يمكن حلها حلا حاسما إذا تم رفض مبدا الملكية الخاصة ، وليس ذلك فحسب ، إنما أيضا في رفض كافة المفاهيم المادية التي من شأنها ان تؤدي إلى توليد النزوات الرأسمالية الصغيرة في ثروة كبرى يسلم أمرها إلى الدولة من دون تطوير لذهنية الإنسان .

وفي تساؤله عن امكان معالجة المشكلة[203] يرى ان الحل يكمن في تشخيص الخطا ، ومن ثم ايجاد البديل له ، بحيث يمضي الانسان في حياته فيقضي على مصالحه الخاصة ومكاسب حياته المحدودة ، فضلا عن ضرورة تطوير العلم للمفهوم المادي عن الحياة[204]. وينوه السيد برسالة الدين لكي يتخلص الإنسان من ظاهرة حب الذات ، وهو المقياس الفطري للعمل والحياة .

ويتطرق الى نظرية المعرفة ، حيث وجدها تدور حول المعرفة الإنسانية فيطرح تساؤلا مفاده كيف نشات المعرفة عند الانسان ، وكيف تكونت حياته العقلية بكل ما تزخر به من افكار ومفاهيم ، وما هو المصدر الذي يمد الانسان بذلك السيل من الفكر والادراك ؟ فكانت اجاباته عن تلك التساؤلات ، قد تضمنت فيضا من العلوم التاريخية والاجتماعية ، فاحاط بموضوعة بحثه احاطة تامة من خلال بيان التصور الانساني ومصادره الاساسية . وتحدث عن نظريات الاستذكار الافلاطونية والنظريات العقلية التي حددها بكبار فلاسفة اوربا من امثال (ديكارت)[205] و(كانت)[206] فضلا عن النظرية الحسية القائلة "ان الاحساس هو الممون الوحيد للذهن البشري بالتصورات

---

[203] المصدر نفسه ، ص36.

[204] المصدر نفسه ،ص36.

[205] رينيه دياكرت فيلسوف فرنسي (1596 - 1650م) وعالم رياضي وفيزيائي وعالم فسيولوجيا . درس في الكلية السيوعية في لافليش . استقر في هولندا وكرس نفسه للبحث العلمي والفلسفي بعد ادائه الخدمة العسكرية . وقد ارتبطت فلسفته بنظريته في الرياضيات وعلم نشاة الكون والفيزياء ويعد احد اهم اقطار الفلاسفة العقليين ومؤسسي النهضة الفلسفية في اوربا ، وصاحب المبدا الكارتيزي (الشك مبدا اليقين) . ومن اشهر مؤلفاته (مقال في المنهج) و(مبادئ الفلسفة) . وبسبب افكاره ، اضطهده اللاهوتيون الهولنديون ، فانتقل الى السيويد سنة 1649 حيث مات هناك ، الموسوعة الفلسفية ، ص44.

[206] فيلسوف سياسي (1724 - 1804).

والمعاني والقوة الذهنية ، وهو بالتالي القوة المعاكسة للاحساسات المختلفة في الذهن . وتحدث ايضا عن نظرية الانتزاع ، او ما تعرف ب(نظرية الفلاسفة الإسلاميين) والتي تتلخص بتقسيم التصورات الذهنية الى قسمين اولية وثانوية[207] . وتناول من ثم بعض المذاهب الفلسقية التي من خلال درسها سيتجلى المصدر الاساسي للتصديق . ومن بين تلك المذاهب, المذهب العقلي و المذهب التجريبي , مستشهدا و معولا في بيان ملامحهعلى بعض ما عمد إلى طرحه من الفلاسفة , سواء كان المسلمين او غيرهم . وهو بذلك يهيأ مدخلا الى عالم الفلسفة و الإفصاح عن نظمه , فتحدث عن التجربة و الكيان الفلسفي[208] وعن المدرسة الوضعية والفلسفية وكذلك عن الماركسية وموقفها من الفلسفة . ووجدناه يعتمد منهجا فلسفيا في جميع مطارحاته لما يصادفه من افكار وتوجهات . فهو يستعرض ما عمد الى طرحه ، هيجل من فكرة حول حركة الانسان في تاريخه او ماعرفت بديالكتيكية هيجل ليشير الى ان هيجل بدا بمفاهيم ومقولات عامة طبق عليها الديالكتيك واستنبطها بطريقة جلدية قائمة على التناقض المتمثل بالاطروحة والطباق والتركيب[209] .

وحين تناول موضوعة قيمة المعرفة ، وجد ان الانسانية يمكن ان تتعرف الى الحقائق والكشف عن اسرار العالم ، من خلال التعرف الى العلوم والمعارف التي لديها . ثم التفت الى مقارنة لاحت بفكرة عن المثالية وبين الفلسفة الماركسية التي وجدها تختلفان عن بعضهما في كيفية تحقيق معرفة العالم وقوانينه[210]. تطرق الى اهم المذاهب الفلسفية التي عالجت المشكلة الاجتماعية ، بما فيها اراء اليونان وما عمد إليه ديكارت . فناقش نظريته حين اشار الى أنها بمثابة تقييم لصرح الوجود كله، على نقطة واحدة ، وهي ان الافكار التي خلقها الله تعالى في الانسان تدل على حقائق موضوعية ، فلو لم تكن مصيبة في ذلك ، لكان الله خادعا والخداع مستحيل عليه[211] . وكذا الحال في عرضه لطروحات "جان لووك"[212] اذ وجد ان نظريته التي تنقسم

---

[207] الصدر ، فلسفتنا ، ص61.

[208] المصدر نفسه، ص82.

[209] المصدر نفسه ، ص92.

[210] المصدر نفسه، ص95.

[211] ص100.

[212] (1732- 1804) فيلسوف مادي انجليزي . تنتمي مؤلفاته الى عصر عودة الملكية . انضم الى صراع الطبقات والاحزاب كفيلسوف واقتصادي وكاتب سياسي . وقد اثرت

الى معرفة وجدانية وتأملية ومعرفة ناشئة من وقوع الحس على المعنى المعلوم ، لا تتفق مع رأيه الخاص في تحليل المعرفة لأنه وجد ان الإدراك عند لوك يعود بمجمله الى الحس والتجربة ، على ان هذا الحس الذي هو المصدر الأساسي لتلك الادراكات ليس ذا قيمة فلسفية قاطعة في نظرية المعرفة عند لوك . وأكد ان النتيجة الطبيعية لذلك هي الشك المطلق في قيمة كل معرفة إنسانية لأنها ليست في حقيقتها ونواتها الأساسية الا إدراكا حسياً اكتسب بالتجربة الظاهرية أو الباطنية. ليخلص الى القول أن لووك ظهر في تنويعه للمعرفة نحو ثلاثة أقسام والتفريق بينها من ناحية الاعتبار الفلسفي ، متناقضاً مع الأسس التي أقامها ، مؤكداً أن تقسيمه لخواص الأجسام المحسوسة الى طائفتين ، ليس منطقيا على أسسه ، إلا انه يستدرك فيقول : وان كان منطقياً إلى حد ما على أساس (ديكارت) ، فخواص الاجسام لديه لا سبيل لإدراكها إلا الحس[213] . ومن اجل بيان واضح لملامح المثالية ودورها في نظرية المعرفة الإنسانية ، فقد تناول بالدرس الاتجاهات المهمة للمثالية الحديثة وهي الاتجاه الفلسفي والاتجاه الفيزيائي والاتجاه الفيسلوجي مستشهداً بما جاء به المفكرون من طروحات تختص بهذه التوجهات ، من امثال "باركلي" صاحب العبارة الشهيرة (ان يوجد هو ، ان يدرك وان يترك) . وفي الوقت نفسه عمد السيد الصدر الى مناقشة هذه النظرية حين خلص الى القول : ان لا قيمة للمعرفة البشرية عندما ترتكز بصورة عامة على الحس وإذا أنهارت القاعدة ينهار الهرم كله مؤشراً إزاء ذلك ثلاثة أسباب متوصلاً الى ان باركلي ومن خلال طروحاته يشارك في عدم قبول الحجة التي تبناها والتصديق ولو شعورياً ببطلأنها[214] .

وحين ناقش موضوعة التجربة والمثالية[215] ، فقد عرض لأراء انجلز وماركس وروجيه غارودي[216] وما قاله لينين وجورج بوليتزير اذ يقول : " بان النتيجة التي نؤكد عليها مرة أخرى ، هي ان من غير الممكن إعطاء

فلسفته على اجيال كثيرة من المفكرين ، وبالتالي فهو الممثل الاساس للنظرية الحسية والتجريبية .

[213] الصدر ، فلسفتنا ، ص103

[214] الصدر ، فلسفتنا ، ص109

[215] المصدر نفسه ، ص145

[216] روجيه جان شال جارودي . من مواليد مرسيليا بفرنسا سنة 1913 . يعد من أشهر الكتاب الفرنسيين ومن كبار المفكرين العالميين . اعتنق الإسلام سنة 1982 ، فتحولت معظم أفكاره وتوجهاته الكتابية نحو الدراسة الإسلامية .

مفهوم صحيح للفلسفة الواقعية والاعتقاد بواقعية الحس والتجربة إلا على أساس المذهب العقلي القائل بوجود مبادئ عقلية ضرورية مستقلة عن التجربة . وأما إذا بدأنا البحث في مسألة المثالية والواقعية ومن التجربة او الحس ـ الذين هما مورد النزاع الفلسفي بين المثاليين والواقعيين ، فسوف ندور في حلقة مفرغة ولا يمكن أن نخرج منها بنتيجة لصالح الواقعية الفلسفية "[217] .

وفي مبحث آخر تناول فيه موضوعة الحركة الديالكتيكية في الفكر ، إذ استعرض وبنفس واضح المذهب النسبي حسبما تناولته الماركسية ، معرجاً على ما ذكره لينين من خلال اقتباسات من كتابه " المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي" فضلاً عما ذكره "كيدروف" بهذا الشأن مفصحاً في حواره مع تلك الطروحات ، عن تطور الحقيقة وحركتها كما يفهمها حين أكد على الصراع الفلسفي إزاء هذا المفهوم بين الواقعيين من جهة وبين التصوريين والسفسطائيين من جهة أخرى . ووجد ان لفظ الحقيقة له أكثر من استخدام ومعنى . وأشار إلى تفسير فلسفي آخر للحقيقة ، قدمه وليم جيمس في مذهبه الجديد (البراجماتزم) أو مذهب الذرائع[218] . وأشار أيضا إلى ما جاء في تعريف برغسون[219] للحقيقة من أنها اختراع شيء جديد وليس اكتشافاً لشيء سبق وجوده ، وكذا الحال لشلر[220] الذي وجد الحقيقة كل ما يخدم الإنسان وحده ، في حين حدد (يودي) وظيفة الفكرة بأنها أداة لترقية الحياة وليست وسيلة الى معرفة الأشياء في ذاتها . وأمام هذه الأفكار والتفسيرات لمعنى الحقيقة ، كان للسيد الصدر رد عليها أجمله بثلاثة محاور خلص فيها القول بأن المفهوم الوحيد للحقيقة الذي يمكن للفلسفة الواقعية اتخاذه ، هو تطابق الفكرة مع الواقع ، مؤكداً ان الحقيقة لا يمكن ان تتطور وتنمو وتكون

---

[217] الصدر ، فلسفتنا ، ص 151

[218] الذرائعية او البراكماتية تعني الأشياء التي يجري عملها . وهو اتجاه مثالي ذاتي واسع الانتشار في الفلسفة الحديثة ، وما يسمى بمبدأ الذرائعية وهو محور الفلسفة الذرائعية ، اذ يحدد قيمة الصدق بفائدته العملية . وفي مؤلفات وليم جيمس صيغت الذرائعية كمنهج لحل المنازعات الفلسفية بوساطة مقارنة النتائج العملية الناتجة عن نظرية ما . للمزيد ينظر : الموسوعة الفلسفية : ص217

[219] فيلسوف مثالي فرنسي وممثل الحدسية .

[220] عالم اجتماع قسم علم الاجتماع الى علم الاجتماع الثقافي الذي يدرس العوامل الذهنية وعوامل الاجتماع العيني او علم الاجتماع الخالص الذي يقوم بدراسة العوامل العينية وأسس الحياة البشرية .

محدودة في كل مرحلة من مراحل تطورها بحدود تلك المرحلة الخاصة ، بل لا تخرج الفكرة ـ كل الفكرة ـ عن أحد أمرين : فهي إما حقيقة مطلقة وإما خطأ[221] . وناقش الى جانب ذلك ما ذهبت إليه الماركسية من فكرة اجتماع الحقيقة والخطأ ، فوجد أنها ترتكز على فكرتين ، الماركسية عن تطور الحقيقة وحركتها لا قائلة بان كل حقيقة تتحرك وتتغير بصورة مستمرة . وألاخرى الفكرة الماركسية عن تناقضات الحركة القائلة بأن الحركة عبارة عن سلسلة من التناقضات . فالشيء المتحرك في كل لحظة وفي نقطة معينة ، وليس هو في تلك النقطة . ومن ذلك أثبت السيد الصدر أن الماركسية تعتبر الحركة نقضاً لمبدأ الهوية[222] بغية التوصل إلى ما وقعت به ـ الفكرة الأولى عن حركة الحقيقة وتطورها من خطأ ، مؤكداً ان تطبيق قوانين الديالكتيك من التناقض والتطور على الأفكار والحقائق بالشكل المزعوم سيؤدي الى انهيار القيمة المؤكدة لجميع المعارف والأحكام العقلية مهما كانت واضحة وبديهية . وعلى العموم فأنه خلص من خلال دراسته تلك إلى أن الحقيقة مطلقة وغير متطورة وان كان الواقع الموضوعي للطبيعة متطوراً ومتحركاً على الدوام ، وان الحقيقة تتعارض تعارضاًُ مطلقاً مع الخطأ ، فالقضية البسيطة الواحدة لا يمكن ان تكون حقيقة وخطأ . وهو بذلك ينقض ما ذهبت إليه الماركسية من امكان اجتماع الحقيقة والخطأ في محل واحد .

أما في القسم الثاني من كتابه يتطرق السيد الصدر الى المفهوم الفلسفي للعالم . وفيه يبحث المسالة المثالية والواقعية والمسألة الالهية والمادية ليلتفت الى ما وقع فيه بعض الكتاب المحدثين من أخطاء ، ومنها محاولة اعتبار الصراع بين الالهة والمادية مظهر من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية . فهم لم يفصلوا بين المسألتين وزعموا ان المفهوم الفلسفي للعالم هو أحد أمرين . أما المفهوم المثالي او المفهوم المادي . وفي كلا الحالين يرى ان هذا الامر لا يتفق مع الواقع مطلقاً اذ ان الواقعية ليست وقفاً على المفهوم المادي وكذا الحال بالنسبة للمثالية التي هي ليست في تقاطع مع المفهوم المادي[223] . ويأتي بعد ذلك الى ايضاح حول هذين المفهومين ، الا انه وقبل الخوض في هذا الموضوع يلجأ الى استيضاح عدة نقاط عن المفهوم المادي والالهي . وقد تمحور حول عدة اسئلة أطلقها ومنها ما

---

[221] الصدر ، فلسفتنا ، ص 116

[222] الصدر ، فلسفتنا ، ص 170

[223] المصدر نفسه ، ص180

الميزة الأساسية لكل من الاتجاه المادي والإلهي على الاخر ؟ وما الفارق الذي جعل منهما اتجاهين متعارضين ؟ ومن خلال الاجابة عن هذين السؤالين ، اعطى صورة واضحة عن تلك المدرستين . فكانت تلك الاستشرافة بمثابة توضيحاً للمدرسة المادية في الفلسفة حين وجد ان التعارض بين الالهية والمادية يكمن في الحقائق العلمية اذ ان الميدان العلمي ليس فيه الهي ومادي ، وحينها تعرف الى ان الكيان الفلسفي للمدية يرتكز على نفي الحقائق المجردة وإنكار الوجود خارج حدود الطبيعة والمادة ، لا على حقائق علمية ايجابية[224] . ويستطرد السيد في مطارحة الفكر الماركس ومحاورة ارائه ، فيشير الى ان الماركسية واجهت مشكلة جديدة بأن الميزان الفكري للانسان إذا كان الحس والتجربة ، فلا بد ان تكون المعلومات التي يكونها عن طريق الحس والتجربة صحيحة دائمة . وازاء ذلك برزت عدة تساؤلات تتحرى نتائج الحس العلمي وهل ان النظريات القائمة على التجربة مضمونة الصدق ابداً وبذلك فهو يؤكد ان الماركسية واقعة بين خطرين ، فأن اعترفت بان المعلومات القائمة على اساس التجربة لسيت معصومة من الخطأ ، فقد سقطت التجربة عن كونها ميزاناً اولياً للحقائق والمعارف ، وان ادعى الماركسيون ان النظرية المستمدة من التجربة والتطبيق فوق الخطأ والاشتباه ، اصطدموا بالواقع الذي لا يسع لأحد انكاره[225] .

أما عن الديالكتيك او الجدل ، فأنه بدءا استعرض المعنى مع الافصاح عن جذور الجدل التاريخي . محددا الوقت الذي يقع فيه ومؤكداً انه في الديالكتيك الجديد ، لم يعد الجدل منهجاً في البحث واسلوباً لتبادل الاراء ، بل أصبح طريقة لتفسير الواقع وقانوناً كونياً عاماُ ينطبق على مختلف الحقائق والوان الوجود ، منوهاً الى ان هيجل لم يكن رائداً في ابتداع اصول الديالكتيك بل انه بنى فلسفته المثاليه كلها على اساس هذا الديالكتيك وجعله تفسيراً للمجتمع والتاريخ والدولة . وقد اشار الى ما ذكره لينين في الديالكتيك منتهياً الى القول بأن هيجل ومن خلال ملاحظة بسيطة لأطروحة الطباق والتركيب ، يظهر لنا انه يفهم مبدأ التناقض حق الفهم حين الغاه ووضع محله مبدأ الا تناقض[226] . وفي مناقشته لموضوعة حركة التطور ،

---

[224] فلسفتنا ، ص184

[225] المصدر نفسه ، ص 187

[226] الصدر ، فلسفتنا ، ص190

عرض لما قاله ستالين وانجلز وما زعمه الديالكتيكيون . ليؤكد ان قانون التطور الديالكتيكي الذي يعتبره الجدل الحديث من مميزاته الاساسية ، ليس شيئاً جديداً في الفكر الانساني وانما طابعه الديالكتيكي الذي يجب نزعه عنه[227] .

ولكي يعزز ما يذهب إليه ، فقد استعرض اراء الفلاسفة في تاريخية الحركة حين أكد ان الفلاسفة الاغريق انكروا الحركة واخذوا بالتفسير الاخر للتغيير الذي اعاده الى تعاقب أمور ساكنة ، أي خروج لاشيء من القوة الى الفعل تدريجياً ، او أنها تشابك القوة والفعل او اتحادهما في الحركة[228] . اما عن الفلاسفة المسلمين ، فقد اشار الى ما ذكره الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي الذي وضع نظرية (الحركة العامة) حين برهن فيها فلسفياً على ان الحركة بمفهومها الدقيق ، لا تمس ظواهر طبيعة وسطحها العرضي فحسب بل ان الحركة في تلك الظواهر ليست الا جانباً من التطور يكشف بدوره عن جانب أعمق ، هو التطور في صميم الطبيعة وحركتها الجوهرية[229] ، منوهاً الى ان هذا الفيلسوف المسلم اشار الى ان مبدأ الحركة في الطبيعة يعد من الضرورات الفلسفية الاخرى ، كحال مشكلة الزمان وتجرد المادة وعلاقة النفس بالجسم . وفي هذا السياق من مناقشته لهذه المسألة ، طرح الصدر تساؤلاً عن امكانية اتهام الالهة او الميتافيزيقية بأنها تؤمن بمجرد الطبيعة والسكون . وهو بذلك يهدف الى توضيح ما التبس من الامر لدى بعض المعنيين بدراسة تاريخية الديالكتيكية والفكرة الماركسية ، اذ وجد ان الاختلاف بين تلك الحركتين يتلخص في نقطتين اساسيتين اكدتا بأن الحركة في مفهومها الديالكتيكي تقوم على اساس التناقض وعلى اساس الصراع بين المتناقضات معتمداً في تأثير ذلك على ما اورده أنجلز في هذا الموضوع . والى ذلك ، انتقد السيد الصدر ما جاء من مفهوم الماركسية للحركة حين اكد ان تلك الحركة تماماً لا تحدث الا على مبدأ التناقض . وهذا يجعله يتقاطع مع الفكر الهيجلي في هذا الموضوع ، اذ يرى ان أي تحليل للحركة من شأنه اطلاعنا على انه مظهر من مظاهر التمانع وعدم امكان الاجتماع بين النقائض والمتقابلات الذي يفرض على الموجود المتطور ، التغير المستمر لدرجته وحده وليس التناقض او الديالكتيك المزعوم في

---

[227] **المصدر نفسه ، ص198**

[228] **المصدر نفسه ، ص202**

[229] **المصدر نفسه ، ص202**

الحركة الا هو بمثابة خلط بين القوة والفعل ، وهذا ما اوحى له بأن يرى ان الحركة في كل مرحلة من مراحلها لا تحتوي على درجتين او فعلين متناقضين ، بل أنها تحتوي على درجة خاصة بالفعل وعلى درجة أخرى بالقوة . ومن ذلك ، كانت الحركة خروجاً تدريجياً من القوة الى الفعل لينوه الى ان عدم ادراك الوعي الفلسفي الكامل ، كان السبب كما يراه الصدر في تزوير مفهوم الحركة[230] .

وحين ناقش تناقضات التطور عرض لما قاله "ستالين" بشأن قانون التناقض وكذا الحال لما قاله ماوتسي تونغ ولينين . ومن ثم لجأ الى البحث في مبدأ عدم التناقض ليصل الى نتيجة مفادها ان التناقض بين النفي والاثبات يتحقق إذا اشتركا في الموضوع الذي يتناولانه واتفقا في الشروط والظروف المكانية والزمانية . ووجد السيد ان عدم اتحاد النفي بالاثبات ، فهذا مدعاة الى عدم التناقض بينهما وهي اشارة منه الى عدم مصداقية هذا الطرح . ولأنه درس مفهوم التناقض ومحتوى المبدأ الاساسي للمنطق العام ، فقد وجد ضرورة القاء الضوء على فهم الماركسية لهذا المبدأ والمبررات التي استندت إليها في الرد عليه . ويرى ان الماركسية لم تدرك بحق مبدأ التناقض حسب مفهومها الصحيح ، بل أنها انكرت ذلك تحقيقاً لماديتها ، وهو ما يراه السيد سبباً لتحشيد عدد من الامثلة التي لا تنسجم معه في زعمها، وبالتالي وضعت التناقض والصراع بين النقائض والاضداد قاعدة لمنطقها الجديد[231] . وهو بذلك يحاول تجريد المفهوم الماركسي من مبدأ العقلانية حين أقر أنها كانت تستند في تنظيرها للفكر الماركسي من مبدأ ، لم تعي حقيقة وجودها .

ومن أجل اثبات ما يذهب إليه من طرح ازاء ضعف الفكرة الماركسية ، عمد الى عرض عدد من الشواهد حاولت من خلالها الماركسية البرهنة على منطقها الديالكتيكي ، لبيان مدى عجزها وفشلها بالاستدلال على منطقها الخاص . فكان من بين تلك الشواهد هو ما اشار إليه "هنري لوفافر" ، حين حّول تناقضات الحركة وكذلك تناقضات الحياة او الجسم الحي وما ذكره " ماوتسي تونغ " عن تلك القضية ، عمومية التناقض او الوجود المطلق للتناقض . الى جانب اشارته لما قاله انجلز حول التناقض في مقدرة الانسان على المعرفة وكذا الحال في التناقض في الفيزياء بين الكهربائية السالبة

---

[230] فلسفتنا ، ص201 .

[231] الصدر ، فلسفتنا ، ص225

والموجبة وتناقض الفعل ، ورد الفعل في الميكانيك وما نوه إليه كيدروف في تناقضات الحكم وتأكيد لينين على ذلك[232] .
وأمام عرض تلك الشواهد ، وجد السيد الصدر ضرورة البحث عن الهدف السياسي من الحركة التناقضية[233] لينتهي الى القول بان التفسير الماركسي للتطور الاجتماعي ، على اساس التناقض الطبقي والاصول الديالكتيكية ، يؤدي الى فرض حد نهائي لهذا التطور وعلى العكس من ذلك ، إذا ما وضعنا جذوة التطور او وقود الحركة في الوعي او الفكر او أي شيء غير التناقض الطبقي الذي تتخذه الماركسية رصيداً عاماً لجميع التطورات والحركات .
ويرى أمام هذا الافصاح ان من الجدير بعد هذا ان ننعت التفسير الديالكتيكي للتاريخ والمجتمع بانه هو وحدة التفسير الذي يحتم على البشرية الجمود والثبات من دون التفسير الذي يضع رصيد التطور في معين لا ينضب ، وهو الوعي بمختلف الوانه[234] .
والتفت الى موضوع عرف بقفزات التطور ، اذ اشار الى ما ذكره لينين بشأنها من حيث أنها حالة الانتقال من الكيفية القديمة الى حالة كيفية جديدة[235] وما قاله من ان الثورة البروليتارية[236] غير ممكنة بدون تحطيم جهاز الدولة البرجوازي بالعنف . وقد أورد طروحات مستشهداً بأدلة ملموسة فند بها هذه الآراء لينتهي الى القول :يمكن ان نعرف اذن على ضوء مجموعة ظواهر الطبيعة أن القفزة والدفعية ليستا ضرورتين للتطور الكيفي وأن هذا التطور كما يكون دفعياً يكون تدريجياً أيضاً[237] . وأورد ازاء ذلك مثال على انجماد الماء وغليانه ليدلل على خلو هذه التحولات من الديالكتيكية لأن التجربة تبرهن على انبثاقها ، عن تناقضات المحتوى الداخلي للماء كما تفرضه تناقضات التطور في الديالكتيك . وقد ذكر ان الماء في حرارته وتبخره لا يمكن أن يعطي مثالاً لتحول الكمية الى كيفية[238].
أما عن الارتباط العام وما ذهبت إليه الطروحات الماركسية بازائه ، فقد عرض لما قاله ستالين الذي أكد أن الديالكتيكية خلافاً للميتافيزقية ، لا يعتبر

---

[232] المصدر نفسه ، ص233
[233] المصدر نفسه، ص237
[234] فلسفتنا ، ص240
[235] المصدر نفسه ، ص241
[236] ثورة الطبقة العاملة
[237] فلسفتنا ، ص245
[238] المصدر نفسه ، ص246

الطبيعة تراكماً عرضياً للاشياء أو حوادث بعضها منفصل عن بعض ، انما يعد الطبيعة كلاً واحداً متماسكاً ، ترتبط فيه الاشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً عضوياً[239] .
والى ذلك ، وجد السيد ضرورة الاشارة الى أهم ما تتضمنه نظرية الارتباط العام في الميتافيزقية من نقاط ، ومن ثم يقف لحظة عند أنجلز وهو يتحدث عن الارتباط العام وتظافر البراهين العلمية عليه ،فيشخص اكتشافين فكريين ، في الأول انتصرت فيه الميتافيزيقيا في حين كان الاكتشاف الثاني ، ظفراً للميتافيزيقيا أيضاً اذ يثبت بطريقة علمية أن جميع الاشكال التي تتخذها الطاقة بما فيها الصفة المادية ، هي صفات وخصائص عرضية فتكون بذلك بحاجة الى سبب خارجي .
ثم يعرج على نظرية (داروين) في تطور الانواع وخروج بعضها من بعض ، ليؤكد أنها ايضا لا تتفق مع قوانين الديالكتيك ليخلص الى القول : ونحن نستطيع ادراك وضوح مدى التناقض بين نظرية داروين وبين الطريقة الديالكتيكية العامة لا سيما وان هناك الطابع الميكانيكي لنظرية داروين ، وهناك ايضا فرق كبير بين قانون تنازع البقاء في هذه النظرية ، وبين فكرة الصراع بين الاضداد في الديالكتيك ، فان فكرة الصراع بين الديالكتيكيين تعبر بين ضدين ، يسفر بالنهاية عن توحدهما في مركب اعلى وفقا للثالوث ، الاطروحة والطباق والتركيب .
اما عن العلية ومبدأها فيقول : ان اساسها يستند[240] الى ثوابت معينة: اثبات الواقع الموضوعي للاحساس ،وكل القوانين او النظريات المستنده الى التجربة ، فضلا عن عن جواز الاستدلال وانتاجه في أي ميدان من الميادين الفلسفية او العلمية .ويؤكد : انه لولا مبدا العلية وقوانينها ، لما امكن اثبات موضوعية الاحساس ، ولا شيء من نظرية العلم وقوانينه ، ولما أصبح الاستدلال باي دليل كان ، في مختلف مجالات المعرفة البشرية . وقد استنتج من ذلك ثلاث قضايا اوردها على التتابع[241]. ليتحدث من ثم عن العلية والنظريات العلمية مشيرا الى عدة قوانين من المجموعة الفلسفية للعلية التي يرتكز عليها العلم ومنها ، مبدا العلية القائل : ان لكل حادثة سببا وقانون التناسب بين الاسباب ، والنتائج وقانون الحتمية القائل ان كل سبب

---

[239] المصدر نفسه ، ص251
[240] الصدر ، محمد باقر ، فلسفتنا ، ص259.
[241] المصدر نفسه ، ص262.

يولد النتيجة الطبيعية له ، بصورة ضرورية ، ولا يمكن للنتائج ان تنفصل عن اسبابها . واكد بعد استعراضه لماهية تلك القوانين على ان وضع النظرية العامة ، لم يكن ميسورا دون الانطلاق من مبدا العلية . فتحدث عن العلية والاستدلال[242] والميكانيكية والديناميكية[243] ليخلص الى القول : ان مبدا العلية ليس مبدا تجريبيا انما هو مبدا عقلي ضروري . وعلى ذلك فلا بد من وضع حد فاصل بين الديناميكية والميكانيكية ، وبين مبدأ الحرية ومبدأ العلية . وكذا الحال بالنسبة لمبدأ العلية والميكروفيزياء ، بحيث نوه الى الى امكانية دحض تلك الحملات الشديدة ، التي شنت في الميكروفيزياء ، ضد قانون الحتمية وبالتالي ضد مبدأ العلية بالذات[244] ولكي يضفي شفافية في تعامله الفلسفي مع النظرية العامة ومبدأ العلية، عمد الى تساؤل مفاده: لماذا تحتاج الاشياء الى عله ؟ ولترصين الاجابة، فقد اورد عدة اسئلة تسير في نسق التساؤل الرئيسي عن العلة وحاجتها وحصلت هذه التساؤلات على اربع نظريات ضمن الاجابة عنها : نظرية الوجود ، وهي النظرية التي تقول ان الموجود يحتاج الى عله لاجل وجوده، ونظرية الحدوث التي تعتبر حاجة الاشياء الى اسبابها مستندة الى حدوثها . ونظرية الامكان الذاتي والامكان الوجودي وهما نظريتان تؤمنان الباعث على حاجة الاشياء الى اسبابها هو الامكان . وخلاصة تلك النظريات كما يشير السيد: ان السر في احتياج الحقائق الخارجية التي نعاصرها الى سبب ،ليس هو حدوثها ولا امكان ما هيأتها بل السر كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها[245].

وتعرض بعد ذلك الى موضوع التارجح بين التناقض والعلية ، وموضوع بين العلة والمعلول ، فدارت مناقشات كلامية كانت تهدف اثبات : ان من الممكن بقاء المعلول بعد زوال علته . احدهما للمتكلمين ، والاخرى لبعض علماء الميكانيك الحديث . واشار الى المعارضة الميكانيكية التي اثرها الميكانيك الحديث على ضوء القوانيين التي وضعها (غاليلو)[246] و(نيوتن)[247] للحركة

---

[242] الصدر ، فلسفتنا ، ص265.

[243] المصدر نفسه،ص266.

[244] المصدر نفسه، ص268.

[245] الصدر، محمد باقر ، فلسفتنا، ص277.

[246] غاليلو غاليلي (1564- 1642) عالم طبيعة وفلكي ايطالي من دعاة النظرة العامة العلمية للعالم ، تحدى العبادة العمياء لارسطو وهاجم النزعة المدرسية (السكولائية) القطعية . اكتشف قانون القصور الذاتي ومبدأ النسبية الذي بمقتضاه لا تنعكس الحركة المنظمة والمستقيمة لمجموعة من الاجسام على العمليات داخل هذه المجموعة ، مما

الميكانيكية . ولاجل اثبات عدم وجود أي مبرر لهذه المعارضة من الناحية العلمية ، وجد السيد ضرورة التحدث من قانون القصور الذاتي في الميكانيك الحديث الذي ارتكزت عليه المعارضه[248] .
اما المبحث الرابع الذي تناوله فهو (المادة والله) ولبيان هذه العلاقة عمد الى الحديث عن المادة في ضوء الفيزياء ، ومن ثم بيان نتائج الفيزياء الحديثة[249] التي استنتج من خلال البحث فيها امور عدة منها : ان المادة الاصلية للعالم ، حقيقة واحدة مشتركة بين جميع كائناته وظواهره وان خواص المركبات المادية كلها عرضية ، في حين ان خواص العناصر البسيطة نفسها ، ليست ذاتية للمادة ايضا فضلا عن ان صفة المادية أصبحت على ضوء الحقائق السابقة ، هي صفة عرضية ايضا[250] . اما النتيجة الفلسفية من ذلك فقد عرض لها منتهيا الى القول : بان المادة لا يمكن ان تكون ديناميكية ، وسببا ذاتيا لاكتساب تلك الخصائص والصفات . ثم راح يقف مع التجريبيين ويتحاور معهم حول رفضهم الانصياع لاي شيء ما لم يكن ملموسا ومجربا وجوده ، ليؤكد ان العلة الفاعلية للعالم ، غير علته المادية ، أي ان سببه غير الماده الخام ، التي تشترك فيها الاشياء جميعا[251] . ثم انتقل ليثبت عجز الديالكتيك عن حل مشكلة العالم ، وتكوين فهم صحيح له ، بقطع النظر عما في ركائزه واسسه من اخطاء وتهافت. فهو يرى ان كل التنوعات والاتجاهات المختلفة ،هي عرضية و ليست ذاتية كما يذهب الى ذلك الديالكتيكيون ، فالسبب لا يكمن في المادة ذاتها ، بل في سبب فوق حدود الطبيعة ، ترجع إليه العوامل الطبيعية الخارجية التي تعمل على تنويع المادة وتحديد اتجاهاتها[252] .
وتطرق الى موضوع المادة والفلسفة ، أي فهم المسألة الالهية على ضوء المفهوم الفلسفي للمادة ولاجل ذلك ، عمد الى تعريف المادة وما هو مفهوميها العلمي والفلسفي . اذ انتهى الى القول : بان الراي الفلسفي السائد

مهد لالغاء علم الطبيعة المدرسي وبسط الطريق للعلم التجريبي ، لاسيما بعد اكتشافاته الفلكية التي اكدت نظام مركزية الشمس الذي قال به كوبرنيك .
[247] صاغ قانون الجاذبية الكلية وكان له تاثير كبير على تطور المادية الالية .
[248] المصدر ، محمد باقر ، فلسفتنا ، ص284.
[249] المصدر نفسه ، ص291.
[250] المصدر نفسه ، ص292.
[251] الصدر، محمد باقر ، فلسفتنا ، ص295.
[252] المصدر نفسه ، ص297.

، هو ان المادة الفلسفية اعمق من المادة العلمية ، بمعنى ان المادة الأولى في التجارب العلمية ليست هي المادة الاساسية في النظر الفلسفي ، بل هي مركبة من مادة ـ ابسط منها ـ وصورة، وتلك المادة الابسط لا يمكن اثباتها بالتجربة ، وانما يبرهن على وجودها بطريقة فلسفية[253] وبعد هذه الجولة من الكشف عن مفردات النظرية الماركسية في ضوء فهمه الفلسفي لها ، عمد الى تصحيح الاخطاء التي رافقت بروز النظريات الفكرية والعلمية منذ عهود الاغريق . فجاء الى النظرية الذرية للفيلسوف اليوناني (ديمقريطس)[254] وهو يبحث في ذلك عن ماهية المادة في الفكر الفلسفي لمختلف المذاهب . فبدأ بالماء والكرسي ونضائرها ، لاثبات صدق الفلسفة ، بان هذه الاشياء مركبة من مادة وصورة[255] . فتناول فيها الجزء والفيزياء والكيمياء بوصفها اساس تكوين المادة .

وتحدث عن قانون النسب وعن الفيزياء الذرية بما فيها المرحلة الأولى والثانية ، لينتهي الى الحديث عن الجزء والفلسفة لانه يؤكد على ضرورة ان تحل مشكلة الجزء بطريقة فلسفية وكان يروم من وراء ذلك ، نتيجة تحددت بان المادة الفلسفية للعالم ـ القابلة للاتصال والانفصال ـ بحاجة الى سبب خارجي يحدد وجودها الاتصالي او الانفصالي[256] . وحينها تناول بالبحث موضوع المادة والحركة ، فبما ان المادة في حالة حركة مستمرة وتطور دائم ، فالمادة المتحركة اذن من الضروري ان يتعدد فيها المتحرك والمحرك ، لان الحركة تطور وتكامل تدريجي للشيء الناقص ولا يمكن لهذا الشيء ان يطور نفسه ، ويكمل وجوده تدريجيا بصورة ذاتية فالناقص لا يكون سببا للكمال[257].

ومن ذلك ، فهو يخرج بمحصلة تقول : ان للحركة تفسيران ، ديالكتيكي وتفسير الهي ، ليقر ان السبب في حركة المادة هو الله تعالى ، الحاوي على جميع مراتب الكمال . وعرج من ثم الى موضوعة المادة والوجدان[258] وكأنه يرى ان البراهين الفلسفية إذا كانت تملا العقل يقينا واعتقادا فان المكتشفات

---

[253] المصدر نفسه ،ص299.
[254] ان اصل العالم عبارة عن ذرات اصلية لا تتجزأ .
[255] الصدر ، فلسفتنا ، ص301.
[256] الصدر ، فلسفتنا ، ص306.
[257] المصدر نفسه ، ص306.
[258] المصدر نفسه ، ص308.

العلمية الحديثة ، ستملأ النفس ثقة وايمانا بالعناية الالهية والتفسير الغيبي لوصول الأولى للوجود.
وبعد اقراره ، ان المادة ميسرة من قبل العناية الالهية يعمد السيد الى بيان علاقة هذه المادة باركان الحياة والوجود على الارض ، بما في ذلك الفيزولوجيا والبيتولوجيا وعلم الوراثة وعلم النفس ، ليتطرق من ثم الى الادراك على انه مسألة فلسفية كبرى . اذ يرى ان الماركسية بوصفها مدرسة مادية ، تؤكد بطبيعة الحال على المفهوم المادي للفكر والادراك ، معولا على ما جاء عليه ماركس وانجلس ، وما اشار إليه جورج بوليتزير ،وما قاله روجيه غارودي بشأن هذه المسالة . ليعمد من ثم الى بيان خاصية الادراك في مستوى الفيزياء والكيمياء والفيزولوجيا والأبحاث النفسية . الى جانب بيان الادراك في مفهومه الفلسفي ومدى وجود الجانب الروحي من الانسان ، اذ ان للانسان جانبين ، احديهما مادي يتمثل في تركيبه العضوي والاخر روحي - لا مادي - وهو مسرح النشاط الفكري والعقلي ، فليس الانسان مجرد مادة معقدة ، انما هو مزدوج الشخصية عنصر مادي واخر لا مادي . وهو ما يوحي بصعوبة اكتشاف نوعية العلاقة والصلة بين الجانبين المادي والروحي من الانسان[259]. وينوه بانه لا يختلف مع الماركسيون في حدود مفهومهم المادي للادراك فحسب ، لان المفهوم الفلسفي للحياة العقلية ، يختلف في مدى علاقة الادراك والشعور ، بالظروف الاجتماعية والاحوال المادية الخارجية . وقد اشار الى ما اورده جورج بوليتزير وما قاله ستالين بازاء ذلك .
وإذا كان الشيء بالشيء يذكر ، نقول ان الفكر الماركسي بما تفرد به من اراء وتوجهات ، اتسمت في معظمها بالطابع الثوري والسياسي ، مستنده الى قاعده ثقافية انطلقت من واقع كان بامس الحاجة الى التغيير ، فان انطلاقته صوب العالم كان سريعا لا سيما في العالم الإسلامي الذي كان يفتقر الى الحركة الفكرية لتحصين محيطه . وقد احتلت الماركسية مساحة واسعة في الذهنية العربية . وغدت افكاره تهدد الاسلام بالضعف ، أمام تياره القوي ، وعلى خلفية ذلك ، برزت الطروحات الفكرية ، من لدن المفكرين والمسلمين ، تحاول ايقاف المد من الافكار المستوردة من مجتمع يختلف تمام الاختلاف عما يحمله ابناء الشعوب . ولقد كان السيد الشهيد محمد باقر الصدر في تصديه للفكرة الماركسية وتفنيدها باسلوب علمي التزم الدلائل

---

[259] الصدر ، محمد باقر ، الاسس المنطقية للاستقراء ، بيروت ، 1972 ، ص334 .

والثوابت التاريخية والفكرية اساسا لمقارعة الحجة بالحجة ، قد اثبت ان المفكر المسلم الجاد ، بامكانه ان يؤكد ارجحية الفكر الإسلامي . وقد لاحظنا من خلال استقرائنا لاسلوب رده على تلك النظرية انه ملتزم بموضوعية الطرح ، بحيث لا يسمح للقارىء بان ياخذ عليه مأخذا ، مهما كان انتمائه . ولعل ما اضفى على طرحه موضوعية ، انه لم يكن في مناقشته تلك النظرية سوى شخص يدافع عن مبدا امن به ، وقد الزمه هذا الواجب ان يدرك ما يطرحه من افكار تتمحور حول تصديه لتلك النظرية ، بحيث يولد القناعة ليس عند الطرف المعني بالرد فحسب ، انما تكون ردوده ومحاججاته هدف نبيل يرقى لمستوى حامل الرسالة الامين . وهذا متجل بوضوح ، حين كانت مناقشته لتلك النظرية ، قد اتسمت بالشمولية والعمق ، من خلال فهمه لاصولها وتوجهات اصحابها ، ومفرداتها حسب التعاقب الزمني لها .

وبذلك، يكون قد ارسى دعائم فكر رصين ، يعد اللبنة الأولى في مواجهة الغزو الثقافي الذي غايته احتواء ثقافة المجتمعات الشرقية واحالتها الى ثقافته تمهيدا للسيطرة السياسية والاقتصادية .

لقد عمد السيد الصدر ، وعبر خطابه الإسلامي الى التشديد على الدلالات المنهجية المتماثلة مع مفهوم منهجي حديث او معاصر ، لبعض الطروحات الإسلامية المنتقاة من روح القران الكريم . وأمام هذه السياقات التاريخية التي وجدناها متجسده في طروحاته ، ينبغي ان نتوقف عند ابعادها ، لاسيما لدى بعض من هذا النتاج التاريخي الثقافي في مقاربته للتاريخ العربي الإسلامي . ففي كتابه الاسس المنطقية ، يعمد السيد الصدر الى بيان مفهوم الاستنباط والاستقراء كمدخل لدراسة مناهج الاستدلال والتفكير عند الانسان . وهو كتاب يبرز وبشكل واضح اهتمامه بالمنطق ، وكانه جزءا من الرياضة التهذيبية في الاصول ، يضاف إليها بعدا أكثر شمولية ، هادف الى الرد على نظيره من فروع المعرفة في الغرب .وفي كتابه هذا ، حاول الصدر ان يتصدى لمجال المنطق وفقا لشروط هذا العلم ومتطلباته. وقد حفل هذا الكتاب - كما سنرى - باشارات الى (برتراند راسل) والى الرموز والمعادلات الرياضية المؤدية الى الكشف عن الهدف الحقيقي لهذا العمل الفكري.

"مبرهنة على ان الاسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة ، وهي نفس الاسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على اثبات الصانع المدبر لهذا العالم .ان هذا الاستدلال هو

استدلال استقرائي بطبيعته[260] " . لقد اراد الصدر من تقديمه هذا المشروع , ان يكون جزءا من المنهج الاوسع المبني على اسس الاسلام العلمية. فجاء بتعريف الاستقراء واشار الى الفارق بين الملاحظة و التجربة ,هو شطرا مصطلح الاستقراء , لينتهي الى القول : بان الدليل الاستقرائي يبدأ دائما بملاحظة عدد من الحالات , او خلقها بوسائل التجربة التي يملكها الانسان , ويبني على اساسها النتيجة العامة التي توحي بها تلك الملاحظات او التجارب . ولانه يعيد هذا النمط من العلوم الى ارسطو , فقد عرج الى بيان موقف النطق الارسطي من الاستقراء الكامل و الاستقراء الناقص معا , منوها الى ايمان المنطق الارسطي بالاستقراء الكامل ومن ثم نقده الموقف الارسطي من هذا الاستقراء حين لخصه بخمسه نقاط خرج من خلالها بنتيجة : ان الاستقراء الكامل لايدخل في موضوع بحثه , وان الدليل الاستقرائي إذا قام على اساس الاستقراء الكامل سيؤدي الى العلم بالنتيجة , لأنها لازمة للاستقراء الكامل لزوما منطقيا وان الاستقراء الكامل لايمكن ان يعد برهانا بالمعنى الارسطي لعدم قدرته على اكتشاف العلة فضلا عن ان الاستدلال بالاستقراء الكامل صحيح من الناحية الصورية منطقيا , وليس من قبيل الاستدلال على الشيء بنفسه وان هذا الاستقراء لايمكن ان يتوفر في القضايا الكلية في العلوم [261] . وحين تطرق الى موضوع الموقف الارسطي من الاستقراء الناقص , تحدث عن مشكلة هذا الاستقراء موضحا مهمة المنطق الارسطي تجاه المشكلة , لياتِ من ثم بالدرس المفّصل للموقف الارسطي على الصعيد المنطقي من مشكلة الاستقراء , الذي عالج فيه (المشكلة الثانية) . فجاء الى بيان المبدا الارسطي لتبرير الاستقراء ومنوها لخطا في فهم الموقف الارسطي حين اكد ان كثيرا من الباحثيين المحدثين , خيل لهم ان المنطق الارسطي ينكر التعميمات الاستقرائية , ولا يعترف بالقضايا المستدلة بالاستقراء الناقص, ويرى ان الاستقراء إذا لم يكن شاملا فهو يعجز عن اثبات التعميم[262] ليات جاهدا نفسه الى بيان التفسير الارسطي ونظرية المعرفة حين اكد ان المنطق الارسطي يؤمن بان العقل هو مصدر لمعرفة قبيلة مستقلة عن التجربة . وقبل ان يسهب في شرح المنطق الارسطي ، جاء لبيان كلمة (الاتفاق) في المبدأ الذي وضعه اساسا

---

[260] **الصدر , الاسس , ص507**
[261] **الصدر , الاسس المنطقية , ص 20 وما بعدها .**
[262] **الصدر ، الاستقراء ، ص36.**

للاستقراء ، والذي يقول : ان الاتفاق لا يكون دائميا ولا أكثريا ، وان المنطق الارسطي ، يحاول التاكيد على ان هذا المبدأ عقلي قلبي ، وضع اساس منطقي للدليل الاستقرائي ، وربطه بالمعرفة العقلية المنفصلة عن التجربة ،بوصفه استنتاجا منطقيا قيسيا من تلك المعرفة .
ويؤكد السيد ، وفي سياق دراسته النقدية للمنطق الارسطي ، ان هذا المبدأ بحاجة الى توضيح نقطة جوهرية وردت فيه ،تتمحور في نفي تكرار الصدفة النسبية . منتهيا الى تلخيصه موقف المنطق الارسطي من الاستقراء الناقص ، وقدرته على التعميم بنقاط معينة . ليتسائل عن الدليل الذي يستند إليه المنطق الارسطي في التاكيد على الطابع العقلي لهذا المبدأ . وكيف يمكن اثبات انه مبدا عقلي مستقل عن التجربة ؟ ومن اجل ذلك ،قام بتنفيذ الطابع القلبي المستقل لذلك المبدا الارسطي وتجريده عن طابعه العقلي المزعوم .
وحين عمد الى نقد هذا المبدأ ، جاء بتمهيد هيأ من خلاله القول : ان المبدا الارسطي للاستقراء ، يشكل علما اجماليا وقد استدل على ذلك بطروحات معينة . ليعمد من ثم الى بيان الكيفية التي ينشا بها العلم الاجمالي الذي اكد انه يتولد بحالتين : ادراك الانسان التمانع بين شيئين او مجموعة من الاشياء او ان لايدرك الانسان أي تمانع بين وجود هذا الشيء ووجود ذاك . ثم ياتي الى الحديث عن العلم الاجمالي والبحث عن قسمين مفترضا فرضيين في العلم الاجمالي الارسطي وموجها سبع اعتراضات ، اتاحت له فرصت تقييم عام للموقف الارسطي معتمدا تجزئته الى نقطتين رئيسيتين ، مؤكدا ان الاستقراء يؤدي الى التعميم ، بدون حاجة الى مصادر قبلية . وسوف يبدو بوضوح في ضوء تلك النظرية ، ان المصادر الثلاثة التي امن بها المنطق الارسطي وربط مصير الدليل الاستقرائي بها ، يمكن اثباتها جميعا بالاستقراء نفسه ، كما يمكن اثبات أي تعمييم من التعميمات الاخرى عن طريق الدليل الاستقرائي[263].
وفي القسم الثاني من كتابه ، يتطرق السيد الصدر الى موضوع الاستقراء والمذهب التجريبي . فيتحدث عن مشاكل الاستقراء واتجاهات المذهب التجريبي ، مشيرا الى ما يواجه الدليل الاستقرائي من مشاكل ثلاث اشار إليها على التوالي ، عرفها بالاتجاهات ، محددا الاتجاه الأول ونزعته اليقينية ومقسما موقفه من مشاكل الاستقراء الى قسمين ، احديهما يرتبط بالمشكلة الأولى والثالثة ، والاخر يرتبط بالمشكلة الثانية . ثم ناقش هذا الموقف

---

[263] الصدر ، الاسس المنطقية ،ص70.

ملخصا تعليقه على هذا الاتجاه التجريبي لتفسير الدليل الاستقرائي في ثلاث نقاط ، عرض لها ليلتفت الى موقف الاتجاه الأول من المشكلة الثانية ومنوها بالطرق الاربعة في مواجهة تلك المشكلة ، طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف وطريقة التلازم في التغيير فضلا عن طريق البواقي[264] . وتناول الاتجاه الثاني ونزعته الترجيحية ، مؤكدا ان هذا الاتجاه في المذهب التجريبي ، يؤمن بان التعميم الاستقرائي يحتاج الى افتراض قضايا ومصادرات يجب اثباتها بصورة منفصل عن الاستقراء .

وناقش الاتجاه الثاني مشيرا الى امرين استنتجاهما : هو الايمان بان الدليل الاستقرائي يؤدي الى العلم بالتعميم ، اضافة الى عدم امكانية البرهنة للمنطق التجريبي والتجريبيين ، على وجود العلم الاستقرائي[265].

اما عن الاتجاه الثالث ونزعته السيكولوجية ، فهو يرى ان هذا الاتجاه يؤدي الى تجريد الاستدلال الاستقرائي بالعادة ، مشيرا الى ما ذكره (ديفيد هيوم) عن مشكلة الدليل الاستقرائي التي حاول علاجها . ومن ثم فانه يصنف ما توصل إليه (هيوم) الى طائفتين ، الانطباعات والافكار فضلا عن قسمي انطباعات الاحساس وانطباعات الفكر ، ملخصا النقاط الرئيسية التي حددت موقف (هيوم) من مشكلة الاستقراء ، وطريقته في تفسير الدليل الاستقرائي وتبرير الاعتقاد بالقضايا المستدلة بالاستقراء[266]. وزيادة في ترصين وتوضيح تلك النظرية من الاستقراء ، عمد الى نقد وتمحيص مفاهيم هذا الاتجاه ، فتطرق الى معنى الاعتقاد ليصل الى نتيجة مفادها : ان الفرق بين التصور والاعتقاد ، يكمن في طريقة الادراك لا في محتواه . وتحدث عن العلية والعقل اذ اتفق مع (ديفيد هيوم) في تاكيده على ان مبدا العلية لا يمكن استنباطه من مبدا عدم التناقض ، اذ لايوجد أي تناقض منطقي في افتراض حادثة بدون سبب ، لان مفهوم الحادثة يستنبط ذاتيا فكرة السبب . وحينها يحاول الاستدلال العقلي على مبدا العلية فيشير الى محاولتين ، تذكران عادة في أبحاث الفلاسفة العقليين الارسطيين ، للاستدلال العقلي على مبدا العلية . ويتحدث بعد ذلك عن علاقة العلية والتجربة مشيرا الى تاكيد (هيوم على عدم وجود انطباع حسي عن العلية ، بمعنى الضرورة والحتمية يثيران مشكلتين ، اشار لهما ، ليتحول الى الحديث عن تصور العلية فضلا

---

[264] الصدر ، محمد باقر ، فلسفتنا ، ص85.

[265] الصدر، الاسس المنطقية ، ص95.

[266] المصدر نفسه ، ص102.

عن الاعتقاد بها من خلال توفر امرين جسدا موقف (هيوم) في تفسير الاعتقاد بالعلية

وأمام ذلك يرى الصدر : ان اراء (هيوم) لا تصلح لتفسير الدليل الاستقرائي لان هذا الدليل لا يزودنا فقط بقضايا فعلية ، بل ايضا بقضايا شرطية[267] .

ويتطرق الى التفسير الفسيولوجي للدليل الاستقرائي مؤكدا على دور (هيوم) فيه . ومشيرا الى الموقف من هذا التفسير من خلال نقطتين اشار إليهما[268] .

وتناول في القسم الثالث من الكتاب ، موضوع الاستقراء والمذهب الذاتي للمعرفة . الذي بدا بتعريفه ، مؤكدا على ضرورة تمييزه عن المذهبين التجريبي والعقلي ، وموضحا ان المذهب الذاتي للمعرفة هو اتجاه جديد في نظرية المعرفة ، يختلف عن كلا الاتجاهيين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي[269] .

وفي تفسيره المعرفة البشرية ، اشار الى نقطتين رئيسيتين : الأولى في تحديد المصدر الاساس للمعرفة والاخرى في تفسيير نمو المعرفة . وحين عرج في الفصل الأول على موضوع الدليل الاستقرائي ، عرض الى مفردات هذه النظرية من خلال ثلاث نقاط . فجاء اولا بديهيات نظرية الاحتمال ومن ثم الى بيان حساب الاحتمال . معتمدا بازاء ذلك ، منهجا علميا وكانه يعالج مسائل طبيعية يكشف من خلال علاقتها بالعلوم الانسانية ، طبيعة التفكير الانساني واستقراءه للاشياء . فيتحدث عن قاعدة الجمع في الاحتمالات المتنافية وقاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة وقاعدة الضرب في الاحتمالات المستقلة ومبدأ الاحتمال العكسي فضلا عن نظرية التوزيع لـ (برنولي)[270] .

وبحث في تفسير نظرية الاحتمال ، ليجعل من تلك البديهيات التي عرض إليها منطبقة على تلك النظرية ، مفسرا تلك القضايا الرئيسية في حساب الاحتمال ، فاورد له تعريفا رئيسيا منوها الى مشاكل التعريف الرئيس له اذ اجملها بمشكلتين .وتواصل في هذا السياق ليعرف الاحتمال على اساس

---

267 الصدر ، محمد باقر ،الاسس المنطقية ، ص122.

268 المصدر نفسه،ص128.

269 المصدر نفسه ، ص155 وما بعدها .

270 دانييل برنولي(1700 - 1782 م) فيزيائي ورياضي سويسري ولد في عائلة من الرياضيين سنة 1700 م . اشهر عمل له كان في كتابه الموائع المتحركة الذي نشر عام 1738م ووضع فيه دراسة نظرية وعملية لاتزان المائع وسرعته وضغطه ، وبين ان ضغط المائع يقل اذا زادت سرعته ، وهو ما يعرف حاليا بمبدا برنولي .

التكرار مميزا بين العبارتين الاحتمال الواقعي والاحتمال الافتراضي ، فكانت محاولة لاثبات الشنول في التعريف ، اذ خلص الى تعريف جديد للاحتمال مؤكدا امكان وضع هذا التعريف في صيغتيين ، مقارنا بينهما من ناحية البديهيات التي تحتاج إليها كل من الصيغتين ، مبديا اهتماما واضحا في تذليل الصعوبات التي يمكن ان يواجهها هذا التعريف ، حين اشار الى طريقتين ، مؤكدا انسجام التعريف بعد تذليل الصعوبات مع الجانب الحسابي من الاحتمال[271] . وحين تطرق الى التعريف ومبدا الاحتمال العكسي والتعريف ومثال الحقائب والتعريف ونظرية برنولي ، فقد وجد شمولا اصاب هذا التعريف ، مستخلصا : ان الاستقراء يؤدي الى التقرب من الحقيقة . ولكن هذا لا يعني ربط تحديد درجة الاحتمال بالتكرار مباشرة ، بل ان الاحتمال دائما يقوم على اساس العلم الاجمالي ، والاستقراء يقرب الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميق العلم الاجمالي واثرائه[272] .

ولم يتوقف عند ذاك الحد من تعريف نظرية الاحتمال ، انما اشار الى بديهيات اضافية إليه كقوله ((الضرب والحكومة بين العلوم الاجمالية)) مؤكدا ان العلم الاجمالي لا يمكن ان يعارض العلم الاجمالي الاخر ، الذي تحدد على اساسه قيمة احتمال وجود الصفة في الشيء ، أي ان العلم الاجمالي الاخر حاكم على هذا العلم .

وياتي الى موضوع (العوامل المثبتة في الحكومة كالنافية) مشيرا الى الفرضيات التي تنفي بديهية الحكومة ، وهما فرضيتان ، ازائهما وصل الى نتيجة تقول : وليس من الفرضيات التي تفي بالحكومة ان يوجد احتمال كبير يدل على تقيد الانسان المعلوم ووجوده في المكتب بالبياض ، بدلا عن العلم بتقييده بهذه الصفة ، اذ في هذه الحالة يصبح احتمال انطباق الكلي على الفرد ليس بابيض، معارضا لذلك الاحتمال الدال على ان الكلي المعلوم ابيض ، ونافيا ـ بدرجته الخاصة ـ التقييد الكلي بتلك الصفة . ثم يعلق على الحكومة ، حين تكون في الاسباب والمسببات ، ليؤكد انطباق طبيعة هذه الحكومة على الواقع[273].

وياتي الى موضوع الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي او المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي . مبتدءا بتعريف ما عمد إليه من

---

271 الصدر ، محمد باقر ، الاسس المنطقية ، ص209.

272 المصدر نفسه ، ص222.

273 الصدر ، محمد باقر ، الاسس المنطقية ، ص240.

طريقة في تفسير المرحلة الاستنباطية ، ومؤكدا على توضيح تلك الطريقة التي تبناها في تفسير الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية . ومن ثم يعمد الى المقارنة بينها وبين الاتجاهات المعارضة التي تتمثل في تلك الأبحاث[274] . واشار الى ان طريقته تتمثل في اربعة تطبيقات مختلفة ، تبعا لموقفها القبلي من السببية .

ولغرض توضيح هذه المواقف القبلية الاربعة التي تختلف التطبيقات على اساسها ، عمد الى التمييز وبصورة دقيقة بين السببية بمفهومها العقلي ، والسببية بمفهومها التجريبي اولا والتمييز ايضا بين السببية الوجودية والسببية العدمية ثانيا[275] . في حين جاء الى تعريف السببية بالمفهوم العقلي على أنها علاقة بين مفهومين من المفاهيم التي تحدث في الطبيعة ، بحيث تجعل من وجود احديهما ضروريا عند وجود الاخر ، اذ ان الأول هو المسبب والثاني هو السبب ، ليصل الى رؤيا حول السببيتين ، على ان السبب العقلي ، هي علاقة ضرورة، والسببية بالمفهوم التجريبي هي اقتران او تتابع بين الحادثتين بصورة مطردة صدفة . اما السببية الوجودية والعدمية ، فقد اورد للاولى عدة تعاريف ، حسب المفهوم التجريبي ، وحسب المفهوم العقلي وكذا الحال للعدمية ، منتهيا الى نتيجة تضمنت نقاط اربع ، عرض إليها بالتتابع[276].

وبغية توضيح ما توصل إليه من العلاقة ، بين السببية الوجودية بمفهومها العقلي ، والسببية بمفهومها التجريدي ، اورد عدد من التطبيقات ، شملت اجراءات وممارسات تطبيقية منها : قاعدة الضرب او الحكومة ، وان الحكومة تدفع مشكلى الاحتمال القبلي ومشكلة قوة احتمال الجامع فضلا عن احتمال الشيء المنافس[277]، فيما شمل التطبيق الثاني تطبيقات عدة ، اثبتت من خلالها ان الاعتقاد السائد بان الدليل الاستقرائي بحاجة الى مصادر قبلية عن السببية ، ينطوي على خطأ أدى عجز المحاولات السابقة عن تطبيق نظرية الاحتمال ، على الاستدلال الاستقرائي بالطريقة التي توصل إليها السيد نفسه . وجاء الى التطبيق الثالث ، فاورد فرضيته وربط حديثه بمسالة الضرب او الحكومة ، فيما تحدث عن التطبيق الرابع ، منطلقا من منطلق جديد يختلف عن المواقف السابقة للتطبيقات التي اوردها . ليلتفت الى دور

---

[274] **المصدر نفسه ، ص253.**

[275] **الصدر ، محمد باقر ، الاسس المنطقية ، ص256.**

[276] **الصدر ، الاسس المنطقية ، ص260.**

[277] **المصدر نفسه ، ص275 وما بعدها .**

العلم الشرطي في اثبات القانون السببي ، حين تبين له ان هناك علم شرطي قد يوحي بامكان اتخاذه اساسا لتنمية احتمال القانون السببي حتى مع رفض مسبق لاحتمال السببية العقلية[278] . وناقش دور العلم الشرطي ، مؤكدا ان هذا العلم لا يمكن ان يكون اساسا لتنمية احتمال القانون السببي بدرجة معقولة مبررا ذلك بنقطتين تحدث عنهما بالتفصيل ، منتهيا الى ذكر ما توصل إليه من نتائج بازاء دراسته للمرحلة الاستنباطية من خلال ثلاث نتائج اشار إليها .

ثم راح يناقش الدليل الاستقرائي حسبما جاء في راي (لابلاس)[279]، اذ عرض الطريقة التي انتهجها في تفسير المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ، ومن ثم ربطها بنظرية الاحتمال مباشرة ، ومقارنة ذلك بما جاء به نفسه من طريقة . وعرج في هذا السياق من تناوله لنظرية (لابلاس) الى ذكر اهم الصعوبات التي يواجهها في تفسير هذه النظرية ، اذ حددها بصعوبات ثلاثة ، استعرضها بذكر بعض الامثلة التطبيقية ، محاولة لاكتشاف الخطا الاساس في هذا التفسير[280] . ليتحول الى مناقشة الدليل الاستقرائي عند (كينز)[281] الذي حاول اقامة التعميمات الاستقرائية على اساس رياضي ، مستنبطا قيمة الاحتمال البعدي للتعميم من قوانين حساب الاحتمال ، كما حاول (لابلاس) من قبل . وقد نوه الى اهم الصعوبات التي يواجهها تفسير كينز ، مبتدا بعرض هذه النظرية التي لخصها بأنها محاولة للحصول اولا على قيمة محددة للاحتمال القبلي للتعميم ، وتنمية هذه القيمة وتقريبها باستمرار من اليقين ، كلما ازدادت الشواهد الاستقرائية ، بنفس الدرجة التي تقترب فيها قيمة احتمال وجود تلك الشواهد على افتراض كذب التعميم من الصفر[282] .وتطرق الى جانب ذلك ، الى موضوع تحقيق الشرط الاساس

---

[278] الصدر ، محمد باقر ، الاسس المنطقية ، ص295.

[279] بير سيمون لابلاس (1749 -1827) : فلكي و رياضي فرنسي ، استاذ الرياضة بالمدرسة الحربية في باريس . بحث في تغيير حركات القمر ، لا سيما في تاثير الاختلاف المركزي لمسار الارض والاختلافات في حركات المشتري وزحل وحركة اقمار المشتري، والزيغ في سير المذنبات ونظرية المد ، تعاون مع ج . ل . لا جرانج لتاكيد نظرية الجاذبية . له نظرية السديم ومعاملات لابلاس في تحليل المسائل الطبيعية ، كما قام بتحسين نظرية الاحتمالات ، ينظر : الموسوعة العربية الموسعة ،ص1535.

[280] الصدر، محمد باقر ، الاسس المنطقية ، ص315.

[281] جان مينارد كينز اقتصادي انكليزي .

[282] الصدر ، محمد باقر ، الاسس المنطقية ، ص318.

للمرحلة الاستنباطية متناولا العلاقات السببية ، معولا في ذلك على بيان مبررات قبلية لرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي . ومن ذلك فهو لا يرى ضرورة مبررات ، للرفض في حدود انجاح الطريقة العامة المقترحة للدليل الاستقرائي ، فضلا عن انه اكد ان لا حاجة لمبررات قبلية لاثبات المفاهيم العقلية عن السببية . موضحا مبررات رفض السببية العقلية وهي مبررات منطقية واخرى فلسفية ، وثالثة عملية[283] .

وناقش في مبحث اخر ، الشكل الاخر للمرحلة الاستنباطية ، اذ اكد ان له حالات معينة اشتملت على ثلاث . في حين اشار الى المتطلبات اللازمة للمرحلة الاستنباطية ، مؤكدا على ضرورة ان تنصب التجارب المتكررة على الوحدات المتشابهة بينها ، كوحدة مفهومية وخاصية مشتركة ، لكي يمارس الدليل الاسقرائي مرحلته الاستنباطية[284] واشار في هذا السياق الى الاستقراءات الفاشلة في ضوء المتطلبات اللازمة. وهو بذلك يهدف الى تحديد الموقف من الادلة والشواهد التي تساق عادة ، لاثبات ان الاستقراء ليس استدلالا منطقيا . وقد طرح بازاء ذلك ،بعض الامثلة والشواهد للاستقراءات الفاشلة التي هيأها (برتراند رسل) وهما الاستقراء الفاشل في الحساب والاستقراء الفاشل في ميدان الطبيعة وعرج بعد ذلك الى الترتيب التسلسلي للشواهد الاستقرائية ، بعد اعتقاده بانه ممارسة الاستقراء في فئات ليست متسلسلة طبيعيا تؤدي الى نتائج خاطئة في كثير من الاحيان[285] .

وتطرق في الفصل الثاني ، الى مناقشة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي فتحدث عن دور المرحلة الذاتية في ايجاد اليقين واليقين المنطقي والموضوعي الذاتي . مؤكدا انه ومن اجل دراسة هذا الموضوع ، يفترض تحديد معنى اليقين والتمييز بين ثلاثة معان لليقين ، هي اليقين المنطقي واليقين الذاتي واليقين الموضوعي ، وقد انتهى الى تساؤل مفاده : هل ان القيمة الاحتمالية الكبيرة التي يحققها الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى الاستنباطية تتحول الى يقين في مرحلة تالية من هذا الدليل او لا؟[286] . لياتي على ماعرفه بالمرحلة الذاتية تتكفل اثبات اليقين الموضوعي ، مؤكدا حاجة هذا اليقين الى دلائل ، مكتفيا بالاشارة الى ان اهم الفوارق التي تتميز بها تلك الدرجات الموضوعية للتصديق ، لا تتعارض مع سائر الدرجات

---

283 الصدر ، محمد باقر ، الاسس المنطقية ه ، ص330.

284 المصدر نفس، ص342.

285 الصدر ، محمد باقر ، الاسس المنطقية ، ص350.

286 المصدر نفسه ،ص362 .

الموضوعية للتصديقات الاخرى[287] . واشار بعد ذلك الى دور البحث العلمي في المرحلة الذاتية فيما إذا انطلق من التسليم بهذه المصادرمن حيث المبدأ , فانه يتلخص في ثلاثة امور من خلالها , قدم تفسيرا كاملا للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي التي يرتفع فيها التصدق بالقضية الاستقرائية الى درجة الجزم و اليقين . ويتطرق ايضا الى موضوع المصادرة وشروطها وياتي الى صياغتها وتلخيصها وبيان حاجة الدليل الاستقرائي لها . واشار فضلا عن ذلك , الى شروط المصادرة التي وجد فيها ضرورة ان تكون معقولة , ويتحقق الشرط الذي وضع لها مع الزام فرض علمين اجماليين , وذلك باحد شكلين , متفق عليهما لتطبيق المصادرة في المجال الاستقرائي , مشيرا الى شروط استخدام الشكل الأول[288] , ومنوها الى اعتراضات واجوبة تساؤلات عن تطبيق الشكل الأول للمصادر . و ياتي بعد ذلك الى بيان محاولة الاستدلال على نفي العلم بالسببية و الى تطبيق مضاد للمصادرة الاستقرائية , ويورد اعتراض اخر مفاده : الاحتمال الاجمالي يحول دون تطبيق الصادرة , مؤكدا ان قيمة احتمال الجامع هنا , نتيجة جمع قيم احتمالات عدم السببية , وفقا للقاعدة المقررة لجمع الاحتمالات , و المصادر الاستقرائية كفيلة بافناء تلك القيم , و القضاء على كل احتمال من احتمالات عدم السببية , وهذا يؤدي الى عدم تكون قيمة اننالية للجامع راسا [289] .
وفي مبحث آخر تحدث عن الشكل الثاني للمصادرة ، فتناول الطريقة الأولى للتدخل لتطبيق المصادرة ومثالها ، وكذا الحال بالنسبة للطريقة الثانية لينتهي الى صياغة جيدة للمبدأ الارسطي ونتائجها بعد ان يزيل عنه العقل القبلي المزعوم . وأمام ذلك وجدناه يخلص الى نتيجة مفادها ان الشكل الثاني لتطبيق المصادرة الاستقرائية يفترض وجود علمين ، فالعلم الاجمالي يضم كل احتمالات الوجود والعدم بالنسبة الى مجموعة محددة من الحوادث ويرى أن تلك الاحتمالات كلها متساوية بالنسبة لهذا العلم الاجمالي الذي يتدخل في تغيير قيم هذه الاحتمالات باحدى طريقتين ، اشار إليهما ملاحظاً بوضوح ان الطريقة الأولى للتدخل لا تكفي لتطبيق المصادرة . ثم يورد اعتراض وجواب بهذا الشأن ومتسائلاً بعد ذلك عن امكان ان تفنى احدى

---

[287] المصدر نفسه ،ص364.

[288] الصدر , محمد باقر , الاسس المنطقية , ص 376

[289] المصدر نفسه , ص394

القيمتين المتساويتين دون الاخرى ، ومستعرضاً عملية استخدام الشكل الثاني لتطبيق المصادرة في قضايا السببية .

أما القسم الرابع من الكتاب ، فقد تطرق فيه الى موضوعة المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي . فجاء بتمهيد استعرض فيه الموقف الارسطي من المعرفة ، بما فيه مباديء الاستدلال البرهاني (اليقين) مؤكداً ان تلك القضايا اليقينية تكون على قسمين ، اشار إليهما موضحاً تصنيفات المنطق الارسطي الستة لهذه القضايا اليقينية الرئيسية بما فيها الأوليات والمحسوسات والتجريبيات والمتاوترات والحدسيات والفطريات . وتحدث عن مباديء الاستدلالات الارى في المنطق الارسطي والمحددة باليقينيات والمشهورات والمسلمات والمقبولات والوهميات والمشبهات ، لينتهي الى القول انه بدلاً عن تصنيف المباديء الى اليقينات الستة والمضنونات والملمسات والمقبولات والمشهورات والمشبهات والموهومات ، يمكن وفي ضوء ذكرها ان تعد القضايا الستة ، هي المباديء الأولية للمعرفة ، وان كل القضايا الاخرى تعد متفرعة عنها ، فأن كانت متفرعة عنها بصورة غير مؤكدة فهي بالتالي قضايا مضنونة ، وان كان هناك من خطأ في افتراض التفرع ، فهي قضايا مشبهة او وهمية[290] . والمح من ثمة الى موقفه من النقاط الاساتسية في المعرفة مؤكداً حصوله على اجوبة لثمانية أسئلة من خلال مناقشة عدد من النقاط على ضوء الاسس المنطقية التي حددت طريقته في تفسير الدليل الاستقرائي .

وحين جاء الحديث عن تفسير القضية التجريبية والحسية ، تحدث أولاً عن القضية التجزيئية مؤكداً على تصورين للعلاقة بين القضية التجريبية وبين القضايا الجزئية المحسوبة التي تكون منها الاستقراء . وبعد ذلك عرج على تناول القضية الحدسية على فرض أنها مستنبطة من تلك التصديقات التي تتطلبها المرحلة الاستنباطية للاستقراء . وفي هذا السياق ، عمد الى تفسير القضية المتواترة وبيان مشكلة الاحتمال القبلي للقضية المتواترة مع الاشارة الى حل مشكلة الاحتمال القبلي . وتسائل عن الوقت الذي يكون للاحتمال القبلي دور معاكس ، مؤكدً انه في حال ضآلة الاحتمال القبلي للقضية المتواترة غير الناشئة عن كثرة البدائل المحتملة للقضية المتواترة ، بل عن

[290] الصدر ، محمد باقر ، الأسس المنطقية ، ص419

حساب الاحتمالات في مرحلة أسباب تلك القضية ، فسوف يكون لها دور ايجابي مضاد في سير الاستدلال الاستقرائي[291] .
ويأتي بعد ذلك الى مبحث تناول فيه موضوعة الاعتقاد بالفاعل العاقل مبتدءاً بالاعتقاد بعقل الاخرين ومنوهاً بحالة اثبات الصانع بالدليل الاستقرائي .
وحين عمد الى تفسير القضية المحسوسة لما لها من علاقة بالخلق ، أكد ان الحس يقسم الى قسمين ، ظاهر وباطن مشيراً الى وجود صياغتان لتبرير الشك في القضية المحسوسة التي يرى أنها مستدلة شأنها شأن القضية التجريبية . واما الاستدلال على اساس الصيغة الأولى لتبرير الشك ، فقد تناوله على اساس الصيغة الأولى للشك في الواقع الموضوعي ، في حين جاء الاستدلال علىاساس الصيغة الثانية لتبرير الشك . وعرض بعد ذلك الى معرفته بالواقع الموضوعي للعالم على أنها استقرائية ومنوهاً الى الاعتقاد الاستقرائي بشروط الاحساس الى جانب الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع والاعتقاد بالتماثل بين الاشياء ومنتهياً الى القول أن التصديق الموضوعي بالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة والمحسوسة ، يقوم على اساس الاستدلال الاستقرائي وتتحدد درجته وفقاً لما يفرضه الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية الأولى والثانية[292] .
وحين تطرق الى تفسير القضية الأولية والقضية الفطرية ، عرض لامكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية والنظرية اذ ابدى فيه امكان التوصل الى اثبات علاقة اللزوم والضرورة بالدليل الاستقرائي وفقاً لطريقته العامة التي تم شرحها في أي قضية من القضايا التي يعدها المنطق الارسطي من الأوليات[293] .
وفي السياق نفسه من الحديث عن الاستدلال استقرائياً ، وجد السيد الصدر امكانية استثناء مبدأ عدم التناقض ومصادرة الدليل الاستقرائي مؤكداً وجود استثناءان لهذا التأكيد تمثلا بـاستثناء مبدأ عدم التناقض واستثناء كل المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي . وتناول بعد ذلك بيان اللامات الفارقة بين القضية الأولية والاستقراء، معلناً عن الاستدلال استقرائياً على القضية النظرية من خلال رؤيته امكان أن تنشأ القضايا النظرية وتتولد عن القضايا اليقينية الأولية بصورة مباشرة او غير

---

[291] المصدر نفسه ، ص434
[292] المصدر نفسه ، ص470
[293] المصدر نفسه ، ص473

مباشرة مؤكداً على الاستنتاج القياسي الذي تتضمن نتيجته في مقدماته التي تبرهن على تلك النتيجة[294] .
وبغية ترصين ما عمد إليه من حوار وما توصل إليه من نتائج حول الاستدلال الاستقرائي ، طرح السيد الصدر تساؤلاً غايته تحفيز فكر القاريء وحثه على متابعة ما عمد إليه من أبحاث حول موضوعة الاستقراء اذ يقول " وهل توجد معرفة عقلية ؟ مؤكداً أن المفكرين انقسموا ازاء هذه المشكلة الى قسمين ، منهم من آمن بأن المعرفة البشرية ذات أساس عقلي ، في حين آمن القسم الآخر بان التجربة هي الاساس العام والوحيد الذي يمون الانسان بكل الوان المعرفة التي يزدان بها الفكر البشري . وحينذاك تحدث عن علاقة العقليين والتجريبين بقضايا المعرفة فتناول منهال مثلاً العلوم الطبيعية وقضايا الرياضة والمنطق ، ليتناول بعد ذلك الفروق بين تلك العلوم[295] الى جانب اشارته الى موقف المنطق الوضعي من تلك الفروق ، فضلاً عن نقد موقف المنطق الوضعي من خلال قضايا رياضية مؤكداً ان التجريبيين يؤكدون أحقية المذهب العقلي . ويتسائل مرة أخرى عن الاساس في تقييم معنى القضية مؤشراً ثلاثة مواقف لربط معنى القضية بالخبرة الحسية .
والى ذلك ، فهو يتسائل عن فحوى أن يكون للمعرفة بداية ، مشيراً الى محاولة رايخنباغ للاستغناء عن البداية ، هي محاولة قام بها بعض الباحثيين للاستغناء عن افتراض ان هذه البداية من قبيل (رايخنباخ) ، وأنها تعود اساساً لفروض ثلاثة ليناقش بعدها اعتراض (رسل) على المحاولة موضحاً معنى المتراجعة غير المتناهية التي الزمها رسل . بعد ذلك تناول بالدرس بيان بداية المعرفة وهي في نظره تقسم الى قسمين ، معرفة تفترضها بديهات نظرية الاحتمال ، ومعرفة بمستوى الخبرة الحسية لا بموضوعاتها[296] . ليختتم مؤلفه القيم بعبارات وضح من خلالها عرض ما عمد إليه من أبحاث كشف بها عن الاسس المنطقية على الاستدلال الاستقرائي الى جانب برهانه على الهدف الحقيقي والمتمحور حول بيان الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحق والتجربة .

---

[294] المصدر نفسه ، ص473
[295] المصدر نفسه ، ص484
[296] المصدر نفسه ، ص503

ومن انجازاته العلمية المهمة في مجال الفكر لا سيما علم الاصول ، مؤلفه (غاية الفكر) اذ عمد فيه الى بيان مباحث الاشتغال ، فتحدث عن مقدار منجزية العمل الاجمالي ، بل وتناول من الناحية الأولى بيان المختار في حقيقة العلم الاجمالي ، حين تطرق الى سائر المسالك المعروفة في تصويره مع دفعها ببحث عن مقدار تنجيز هذا العلم وايصاله للواقع على جميع تلك المباني المطروحة في حقيقة العلم الاجمالي وما قيلت في هذا العلم من المباني بما فيها تعلق العلم بالفرد الواقعي وبالجامع فضلاً عن اعطائه ملاحظات على هذا المبنى وعن تعلق العلم بالفرد المردد وهو الثالث من المباني . وحين تطرق عن منجزية العملم الاجمالي وما يتنجز به ، اشار الصدر الى انه وين اتضحت المباني في حقيقة العلم الاجمالي ومقدار تعلقه ومتعلقه ، يقع الكلام في مقدار تنجيزه وما ينجز به في مرحلتين ، الأول في حرمة المخالفة القطعية والثانية في وجوب الموافقة القطعية[297] .

وجاء في قسم الكتاب الثاني الى الحديث عن موضوعة مدى جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي ، وهي الناحية الثانية من بحثه اذ اراد به التعرف الى هذا المقدار من الوصول والتنجز وامكانية منعه عن جريان الاصول النافية في المقام من عدمه[298]. وفي هذا السياق ، تطرق الى توضيح الاصول الطويلة بعد تساقط العرضية في أطراف العلم الاجمالي بمعنى ان الاصل الطولي هل يمكن ان يسقط بالمعارضة مع الاصول المعارض للحاكم او يجري بعد سقوط الحاكم مع معارضه ؟ وعمد بعد ذلك الى فرضية الترتيب بين طرفي العلم الاجمالي متحدثاً عن التنبيه الثاني وعن حكم الانماء عن العلم الاجمالي انتهاء بحكم الملاقي عند الشك في الطولية .

الفصل الثالث

- آثاره في فلسفة الدين الإسلامي والإسلاميات
- قراءة في فكر السيد محمد باقر الصدر
- منهجه في كتابة التاريخ

---

[297] الصدر ، غاية الفكر ، ص34

[298] المصدر نفسه ، ص50

أولاً- آثاره في فلسفة الدين الإسلامي والإسلاميات :

اهتم السيد الصدر كثيراً بالبعد الفلسفي للدين الإسلامي محاولة لترصين الفكر الإسلامي ضد أي مشروع تحريفي لهذا الفكر ، يبغي اعداء الدين الإسلامي تمريره من خلال ما يعمدون الى وضعه من مفاهيم وما يأصلونه من أصول زائفة يدعون صحتها . ففي سعيه الى كشف السياق الفلسفي عبر امتداد التاريخ الإسلامي ، عمد الى بيان الكيفية التي يرى فيه شرعنة القرآن الكريم للدولة الإسلامية وتأسيس مكانة للعلماء فيه . وقد تصدى لهذا الموضوع في كتابه " خلافة الانسان وشهادة الانبياء"[299] وهو كتاب مهم ومنتقاة من الادبيات الإسلامية الحديثة عن طبيعة العلاقة بين القران الكريم والبنية المقترحة يمتاز بنصوص للدولة الإسلامية . وفي مادة هذا الكتاب ، عول الصدر وبوضوح على الاية الكريمة " انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء "[300] مشيراً الى اسباب نزول هذه الاية[301] ومؤكداً على ان التوكيد العرضي للاية الكريمة على الشرع

---

[299] نشر لأول مرة في بيروت سنة 1979

[300] المائدة / 44

[301] قيل ان يهوديين تنازعا في قضية زنا ، فذهبا الى الرسول (ص) فشدد الرسول على وثاقة الصلة بين هذا الموضوع وبين قانونهما الديني ، كما اوحى به في الكتب وطوره الاحبار المعهود اليهم بمهمة تفسيره ، وقد ورد سبب النزول في تفسير الطبري (ت310هـ/ 923) المجلد العاشر ، القاهرة ، دت ، ص388

محدود ومقيد . وواضح ان تفسير الصدر لتلك الاية قد اتسم بمنهج مفعم بالتأويل الدستوري السياسي الموسوم بصبغة شيعية مميزة . فحسب تفسيره لهذه الاية ، يرى ضرورة مواصلة المرجعية باداء واجب مواصلة الدور العام للانبياء والائمة الاثني عشر حيث يبشر بقدم قيادة عقائدية تكون مهمتها تقديم المقياس الموضوعي للامة من الناحية الإسلامية لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط ، بل للعناصر المتحركة الزمنية ـ المرجع ـ ايضاً بوصفه الممثل الاعلى للايديولوجية الإسلامية[302] .
ومن الواضح ان رؤية الصدر الدستورية للمرجعية المستندة الى القرآن الكريم تختلف كثيراً عن تفسيرات اعيان آخرين في اسلام القرن العشرين من خلال ادخاله مفهوماً شيعياً في لب الدولة الإسلامية . فهندما تحدث في كتابه " اقتصادنا " الى موضوع القيادة في الدولة الإسلامية ، حاول تجنب الكلام عن نظام الحكم في الاسلام ونوعية الشخص أو الجهاز الذي يصح ان يخلف الرسول شرعاً في ولايته وصلاحياته بوصفه حاكماً ، على ان ما فعله الصدر بدل ذلك في كتابه اقتصادنا حين لفترض عبر تحليله وجود حاكم شرعي[303].
. وكلما ذكر دور الحاكم في المجال الاستنسابي ، أي منطقة الفراغ التي يتحتم على القائد ضبطها وتنظيمها ، كان يستعمل معه تعبير ولي الامر أو حاكم شرعي بدلالة ذات شمولية أوسع بكثير من مفهوم المرجعية الشيعية السائدة في كتابات السيد الصدر اللاحقة[304] .
وفي سياق مواكبته لأهم الاحداث التي شهدها العالم الإسلامي ، اهتم الصدر كثيراً ببما حصل في ايران سنة 1979 من ثورة ازالت حكم الشاه عن بلاد ايران . وكان من ضمن اهتماماته اصداره لكتيب "منابع القدرة في الدولة الإسلامية " اذ جاءت افكار الكتيب من وحي انتصار الثورة الإسلامية في ايران . وقد مثّل وجهة نظر عامة في نظام الحكم الإسلامي ، اذ عمد فيه الى بحث التجربة التاريخية في الكفاح الفعال ضد التفاوت والظلم على مستوى الافراد . ومع ذلك فهو يرى ان الفرد المسلم يضع نصب عينيه وجوب الاقتداء بالدولةى الإسلامية بوصفها تقدم لهذا الفرد مثالاً واضحاً عن الحكم الإسلامي في عصر الرسول وفي خلافة الأمام علي وفي معظم لافترة الممتدة بينهما[305] . وعلى كل حال فأن الصدر اراد من مضمون هذا الكتيب بيان

---

[302] الصدر ، الخلافة ، ص50

[303] الصدر ، اقتصادنا ، ص359

[304] شبلي الملاط ، المصدر السابق ، ص91

[305] الصدر ، منابع القدرة ، ص36

وابراز خصوصية الدولة الإسلامية من الناحية التاريخية وما تعيشه في واقعها الراهن .
ومن نافل القول ان اهمية الصدر جاءت من خلال ما امتاز به من فكر وما قدمه من طروحات غدت بين ليلة وضحاها رائدة في محتواها ، فتناقلتها اللغات وكان من بين تلك الانجازت ، اعداده لكتاب " اللمحة الفقهية" اذ تمكن من تقديمه في السادس من ربيع الأول 1399هـ / الرابع من شباط 1979. وتعد واحدة من المخططا الأولية للدستور الايراني اللاحق . وهو عبارة عن بيان العلاقة بين الدولة الإسلامية والقران الكريم .
ومن اهتماماته الاخرى في هذا المجال ، اسهامه في التفسير القرآني . اذ جاء بعض منشوراته في هذا المجال استثنائياً في ثروته الفكرية والتحليلية . ولعل اقرب دليل على ذلك محاضراته في السنوات 1979- 1980 عن التفسير الموضوعي للقرآن اذ تضمنت مزجاً فعالاً بين الملاحظات التاريخية والسياسية والمنهجية على نص القرآن واهميته البارزة[306] .
الى جانب تناوله لموضوعة النبوة الخاتمة وما شكلته من مسألة خطيرة باتت في كثير من الاحيان مدار نقاش وجدل. وتطرق الى تعريف بمعنى النبي والنبوة مشيراص الى ما أورده عبد الرحمن الايجي من بحثه القيم عن النبوة ومنوهاً الى جانب ذلك بما اورده فلاسفة اهتموا بهذا الامر ومؤكداً على الفرق بين النبي وبين الرسول وكذا الحال لمعنى (خاتم) . واشار الى ما ذكره الطريحي وما قاله بهذا الشأن البيضاوي ليلتفت من ثم الى بيان اهتمام المسلمين مشيراً الى تدوينهم السير والمغازي . وتحدث فضلاً عن ذلك عن موضوعة محدودية الرسالات للتأكيد على وجود نصوص تصرح ان رسالات الانبياء ، لا سيما انبياء بني اسرائيل ، كانت مؤقتة ومختصة بزمان خاص ، كما ورد ذلك في العهد القديم ، مؤكداً على ان النبوة امتدت بخط انتهى بنزول القرآن الكريم على صدر محمد الرسول (ص) وحين تحدث عن مسألة ختم النبوة ، اشار الى ما ذكره محمد اقبال[307] من تبرير علمي اعتمد على الميل الى المصادر الانسانية . تحدث عن المنهج الذي تناول من خلاله هذه المسألة ، فعرج على ماشار إليه الشيخ محمد عبده والسيد قطب ومحمد اقبال ، مقراً بأن تجديد النبوة ، هو أمر حضاري لانه شكّل نقلة

---

[306] ينظر : الصدر , محمد باقر ، المدرسة القرآنية ، بيروت ، ط2 ، 1981
[307] مفكر هندي مسلم اتصل عبر دراساته بفلاسفة الغرب واساليب الحياة فيه . كان من ضمن مؤلفاته : كتابه " اعادة بناء الفكرة الدينية في الاسلام " " طبع سنة 1930

نوعية في تاريخية الانسان وفكره . واشار فضلاً عن ذلك الى اسباب التغيير في النبوة ، حيث اجملها باربعة تناولها باسهاب ، ليتحدث من ثم عن ارتباط تلك الفكرة بخطوط ثلاثة اشار إليها منوهاً وفي سياق التزامه المنهج الاستدلالي، بتأليفه لكتاب حاول فيه بيان خطوات الدليل الاستقرائي لاثبات وجود الله تعالى . فتحدث عن المرسل موضح أن معالم الايمان بالله من خلال اتجاه حسي الزم نفسه من أجله بعرض نمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم . الى جانب محاولته الاستدلالية على أصل النظرية التي يتفق عليها الفلاسفة من خلال عدد من الخطوات اشار إليها بالتفصيل . مؤكداً الوصول إليها عبر وسائل حسية وتجريبية ، لينتهي الى استعراض عدد من الخطوات والفرضيات . وعلى وفق ذلك وجد امكان الاستدلال على نظرية انفصال الارض والشمس ، وهو ما اعطى العلماء القناعة الكاملة بهذا المنهج . ومن أجل تعامل مفيد مع هذا المنهج ، وجد ضرورة الاستعانة به لاثبات وجود الصانع . وهو ما اوعز إليه قبل ذلك بضرورة توضيح ماهية المنهج الاستقرائي الذي التزمه في بحثه لهذه المسائل حيث وضع لاجل ذلك خطوات ارفقها بامثلة توضيحية استخلص منها عدد من الاستنتاجات ، اشار إليها بوصفها ملاحظات جاءها على التوالي منتهياً الى خلاصة تقضي بالوصول الحتمي لنتيجة قاطعة نوه بها تباعاً[308] .

وتحدث عن الدليل الفلسفي لاثبات الصانع الذي وجده يتمحور حول ثلاثة اقسام مؤكداً انه يختلف في تعامله مع معلومات عقلية لا تدخل في نطاق مباديء الدليل الرياضي مشيراً الى نموذج من الدليل الفلسفي على اثبات الصانع ومعتمداً على ثلاث قضايا تتشكل من ان كل حادثة لها سبب وان الادنى لا يكون سبباً لما هو أعلى منه درجة الى جانب اختلاف درجات الوجود في هذا الكون وتنوع اشكاله . وقد تعامل مع هذه القضايا تعاملاً تاريخياً حين بحث في جذورها التاريخية وظروف بروزها ومسببات وجودها . ويبقى ملتزماً تحقيق الغاية من بحثه ، ليخلص الى ذكر الاية الكريمة : "ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ..."[309] . وجدها تمثل الاجابة الوافية التي تنسجم مع القضايا الثلاثة المتمثلة باسباب الحوادث ، ليلتفت الى ذكر موقف الماديون من هذا الدليل الاستقرائي مستفسراً عن معنى ان الشيء يحتوي على نقيضه أو ضده ، مؤكداً ان حركة المادة بدون تمويل أو

---

[308] الصدر ، محمد باقر ،المرسل ، الرسول ، الرسالة ، بيروت ، 1992، ص28
[309] المؤمنون / 12-14

امداد من خارج لا يمكن ان تقوم بتنمية حقيقية وتطوراً نحو شكل اعلى ودرجة أكثر تركيزاً . وواضح ان من اهم ما عمد إليه السيد لغرض التركيز , سعيا لاثبات وجود الخالق, عبر استخدامه المنهج الاستدلالي , هو اشارته الى صفات الله لأنها دليل قاطع على الخالق (جل وعلى), ومنها العدل و الاستقامه , وان عدل الله ما يثبت الجزاء.

وتطرق الى بيان غاية الله في خلقه حين ارسل إليهم محمد الامين ليكون خاتم النبيين والمرسلين ، ولكنه قبل ذلك تدارك الحديث عن النبوة بوصفها ظاهرة ربانية في حياة الانسان ،اذ كانت النبوة والمعاد واجهتين لصيغة واحدة ، هي الحل الوحيد الشامل لذلك التناقض في خدمة المصالح الحقيقية للانسان . ومن اجل استكمال حالة الرسالة الربانية التي افرغها الله في فكر من اختاره مرسلاً ، عمد السيد الصدر الى بيان كيفية اثبات نبوة الرسول (ص) مستعرضاً المراحل الأولى لحياته ومنوهاً بمستواه العلمي الذي الذي لم يكن ليرقى للمستوى الذي يمكن معه الخروج بمشروع كبير كمشروع القرآن الكريم ، الى جانب اشارته لأهم وابرز ما حمله هذا السفر الالهي من روعة العلوم الطبيعية والانسانية والتي لم يكتشف منها سوى القليل بعد . ومن الواضح ان السيد اراد بذلك تفنيد رأي من يدعي ان القرآن الكريم ما هو الا كلام مكتوب من قبل محمد[310] . ولترصين فكرته تلك ، عمد الى الإشارة لافتراض عامل إضافي وراء الظروف والعوامل المحسوسة متمثلاً بعامل الوحي وعامل النبوة الذي يمثل تدخل السماء في توجيه الأرض ، ليلجأ من ثمة لبيان دور العوامل والمؤثرات الفاعلة في تفسير الرسالة التي راح السيد يسهب في البحث في مفرداتها ، حيث أورد عدداً من خصائصها وسماتها ، وفي سعيه الى كشف سياق فلسفي على امتداد التاريخ الإسلامي بكامله ، عمد إلى البحث في شرعنة القرآن الكريم للدولة الإسلامية مستوحياً فكرته تلك مما حملته بعض الآيات القرآنية من مفاهيم تختص بالتأسيس لدولة متكاملة النظام[311] .

ولما دأب الحياة على التغير المستمر في أحوالها ، وان إعادة كتابة التاريخ لأي مجموعة بشرية يستلزم بيان طبيعة العلاقات التي ربطت هذه المجموعة مع المجاميع الأخرى المعاصرة لها ، وأنها تستدعي استقراء واضح لماهية

---

[310] ومن تلك الطروحات كتاب الشاعر العراقي الرصافي المعنون بـ " الشخصية المحمدية " الذي انجزه سنة 1933 في الفلوجة . وقد حفظت نسخة مخطوطة من هذا الكتاب في مكتبة المجمع العلمي العراقي الى جانب مكتبة هارفرد بالمانيا .

[311] الصدر ، محمد باقر ، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، بيروت ، 1979

تلك المراحل التاريخية التي مرت بها ، وبيان أهم منعطفاتها ، فأن هذا الامر كان من المؤكد سيتسبب في طرح دلالات منهجية ذات صلة وثيقة بتطور الفكر السياسي في مضامينه التي حملها مع قيام هذه المجموعة البشرية وحتى وصولها الى مرحلة تنذر بتلاشي وجودها من خلال تغييب مستمر لدورها في التاريخ . وإذا كانت الكتابة التاريخية هي اعادة بناء متواصل للماضي في الحاضر ، فلا شك ان الانتاج التاريخي المعاصر في تناوله لتاريخانية التشيع ، من شأنه تقديم صورة واقعية لأثر السيطرة الإيديولوجية بما فيها تبرير لموقع اجتماعي سياسي ، على المعالجة التاريخية . وبالتالي فهو تقديم صورة للماضي في وعي الحاضر . وحين درج بعض الباحثين على البحث في تاريخ التشيع ، باعتباره ظاهرة طارئة في المجتمع الإسلامي اكتملت ملامحها نتيجة لأحداث وتطورات سياسية واجتماعية معروفة تمخض عنها تكوين فكري مذهبي حاز مكانة مميزة في تاريخ الدولة الإسلامية على امتداد مراحلها التاريخية[312] . فقد اختلف العديد من هؤلاء الباحثين حول تشخيص تلك التطورات والأحداث التي أدت إلى نشوء تلك الظاهرة ، وهو على ما يبدو قد دفع بالسيد الصدر إلى البحث في تاريخ نشأة الشيعة[313] . فتطرق الى استعراض الفرضيات والآراء التي قيلت بإزاء هذه المسألة من خلال طرحه لتساؤلين هما : كيف ولد التشيع ؟ ثم كيف وجدت الشيعة ؟ . وفي سياق اجابته عن تلك التساؤلات راح يبحث في جذور المراحل التاريخية ويستقرأ منعطفاتها والوقوف على العلل التاريخية انطلاقاً من فهم وتصور منطقي محايد ، يتوائم وواقع تلك المراحل . وواضح انه بنى اطروحته تلك بالتلميح الى الطرق الثلاثة التي كانت أمام الرسول (ص) لضمان مستقبل الدعوة بعد وفاته بما فيها الطريق السلبي ، أي اهمال الخلافة أو الشورى الى جانب التعيين . وقد استعرض تلك المفاهيم متناولاً الموقفين السلبي والايجابي ازاء كل طرح ، وما يمكن ان تؤول إليه من نتائج وتداعيات ملمحاً الى ان الموقف السلبي يتجسد في ترك الرسول أمر الخلافة فارغاً ، في حين ان الموقف الايجابي تجسد في اشارته الى نظام الشورى . وأكد على نقاط عدة اشارت الى هذا الطرح ، مستعرضاً مضامينها بوضوح فضلاً عن اشارته الى بعض الملاحظات التي وجدها تندرج في سياق توضيح عدم تقديم الرسول لمبدأ

---

[312] حول هذا الموضوع ، ينظر : الشكعة ، مصطفى ، إسلام بلا مذاهب ، بيروت 1985، ص153

[313] الصدر ، محمد باقر : نشأة الشيعة والتشيع ، تحقيق وتعليق عبد الجبار شرارة ، ط4، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ،1999، ص3

الشورى كنظام بديل على ألأمة[314] ، ليخلص الى نتيجة مفادها : ان واقع التجربة بعد النبي (ص) وما تمخض عنه بعد ربع قرن من نتائج ، يدعم الاستنتاج المتقدم الذي يؤكد على ان اسناده القيادة والأمامة الفكرية والسياسية الى جيل المهاجرين والانصار عقب وفاة النبي مباشرة ، يعد اجراء مبكر وقبيل وقته الطبيعي . ومن ذلك فليس من المعقول ان يكون النبي (ص) قد اتخذ خطوة من هذا القبيل[315] .

وناقش في مبحث آخر موضوعة " الايجابية ممثلة بالاختيار والتعيين" حيث وصف هذا الاجراء بانه الاسلوب الوحيد الذي كان من الممكن ان يضمن بالاستناد إليه سلامة مستقبل الدعوة وصيانة التجربة في خط نموها ، مستشهداً على صحة ما يقرره بأمثلة وشواخص استمدها من سيرة الرسول الاعظم (ص) وملازمة الأمام علي إليه ، وبما رواه بعض الثقات من الاحاديث من أمثال ابن عباس والنسائي ، منتهياً الى نتيجة قرر فيها ان التشيع لم يكن ظاهرة طارئة على مسرح الاحداث بقدر ما كانت نتيجة ضرورية لطبيعة تكون الدعوة وحاجاتها وضروراتها الاصلية التي كانت تفرض على الاسلام ان يلد (التشيع) . ومن ذلك يكون السيد الصدر قد هيأ الى البحث في نشأة الشيعة ، حين أشار الى اتجاهين رئيسين ظهرا في حياة الرسول (ص) ، ورافقا نشوء ألأمة الإسلامية ، اتجاه يؤمن بالتعبد بالدين وتحكيمه والتسليم المطلق للنص الديني في كل جوانب الحياة ، واتجاه تجسد في نفس من لا يرى ان ايمالنه بالدين يتطلب منه التعبد في نطاق خاص من العبادات والغيبيات[316].

والى ذلك عرض الى البحث في المرجعية الفكرية والمرجعية القيلادية المتجليتان في ظاهرة الأمامة ،منوهاً في مبحث آخر بموضوعة التشيع الروحي والتشيع السياسي . وكان ذلك بمثابة رد على من يدعي ان هناك تشيع روحي وآخر سياسي ، مؤكداً ان كلا الجانبين في ظاهرة التشيع موجودتين وغير منفصلتين في روح الإسلام نفسه[317] .ويختتم السيد مؤلفه بملحق للبحث تناول فيه موضوعة الاعداد التربوي والفكري لولاية الأمام علي وخلافته ، الى جانب تناوله مسألة اعداد ألأمة وتهيئتها لتوليه الخلافة ، حيث تضمن مدخلية اختصاص الأمام علي بالمعرفة القرآنية في إعداده للخلافة .

---

[314] المصدر نفسه : ص60

[315] المصدر نفسه : ص61

[316] المصدر نفسه : ص75

[317] المصدر نفسه :ص92

ثانياً أسلاميات :
ايماناً منه بعمق نظرية الغيبة والأمام المنتظر ، اهتم السيد بهذا الموضوع من خلال بحث موسع[318] أجاب فيه عن تساؤلات ، لطالما اثيرت تتحدث عن فحوى امكانية ان يعيش هذا الرجل لهذا العمر الطويل ، وينجو من قوانين الطبيعة التي تفرض على كل مخلوق ان يمر بها . وما سر ان يعطل الله تعالى تلك القوانين من اجل رجل واحد ؟ وبما انه لم يكن قد تجاوز سن الخمس سنوات وهي سن بالكاد لا تكفي لاعداد فكر وديني كامل على يد أبيه ، فكيف يتسنى له ممارسة دوره الكبير دينياً وفكرياً وعلمياً ؟ وإذا كان جاهزاً لأداء مهمته ، فلماذا هذا الانتظار الطويل ؟ ألم يكن هناك من الكوارث ما يبرر ظهوره ؟ ثم ما الطريقة التي سيتم فيه هذا التحول ؟ .
أمام تلك التساؤلات وقف السيد الصدر ، حين أدرك ما لمهمة الاجابة الواعية لتلك التساؤلات الخطيرة من مغزى ، لا سيما وان كان يعي ان بواعث تلك الاسئلة الحقيقية لم تكن فكرية ، بقدر ما كانت تعبير عن هاجس نفسي تمثل بالشعور بهيبة الواقع المسيطر عالمياً ، فوقف ازاء ذلك متأملاً تلك التساؤلات وما ينطوي عليها من غايات ، وقفة قصيرة مقرراً مع نفسه ان تلك الوريقات سوف لن تتيح له المجال ، بشكل أوسع لكي يفي بما يلزم من الشرح والتبسيط في هذا الموضوع استناداً لاهميته وخطورته على الفكر الإسلامي أمام المتربصين لوحدة المسلمين .
وفي مجموعة أبحاث ، عرج السيد من خلالها على ما اسهم به اهل البيت من صنع تاريخ ألأمة الإسلامية ، انتقى جملة احداث وجد أنها مثلت بوجودها انعطافة في مجرى التاريخ . فحادثة استشهاد الأمام علي تعد فاتحة عهخد لانشطارات اخذت سبيلها في جسد ألأمة الإسلامية . ونظراً لأهمية هذا الموضوع استعرض بإيجاز شخصية الأمام معرجاً على سنوات حكمه ومنوهاً بما تعنيه السنوات القلائل من حكمه ، مبدياً رأيه في ذلك ومؤكداً أن مجيئه الى الحكم كان تعبير عن مزاج ثوري واستمرارية لحالة الانتفاضة على الذات .
ووجد ان الأمام حاول استكمال تلك الانتفاضة من خلال رفضه الحالة التي تعزز الباطل وتوقف حالة المد الإسلامي ، اذ يقول : لو انه سكت عن معاوية وسكت عن احزاب أخرى مشابهة لمعاوية بن ابي سفيان ، اذن لهدأت

[318] **الصدر : بحث حول المهدي ، بيروت ، 1977**

العاصفة ولأنكمش هذا التيار العاطفي النفسي ، وبعد حصول ذلك وهدوء تلك العاصفة سوف لن يكون بمقدور الأمام علي ان يقوم بمثل تلك الإجراءات[319] .
وفي بحثه مضاعفات وفاة الرسول بحث في اثر هذه الحادثة وانعكاساها على نفسية المسلمين وبيان هذا التأثير على سلوكية المسثلم بعد هذا الحادث بازاء دينهم آخذاً بنظر الاعتبار تأثر المسلم بهذه الوفاة ، لا سيما ممن كان يعاصر النبي لأن الانسان خُلق حسياً أكثر منه عقلياً . من ذلك وجد ان يكون للانسان من حس مربٍ زائد علىالعقل والمدركات العقلية الغائمة الغامضة التي تدخل الى ذهن الانسان بقوالب غير محددة وغير واضحة[320] . مؤكداً على ضورورة ان يفكر المسلمون في الحصول على اكبر درجة ممكنة من الوضوح في هذا الطريق بين كل انسان ونفسه[321] ، ومحاولة لابراز دور النخبة من المؤمنين لا سيما في الاوقات العصيبة ، فقد عرض الى بيان سعي الائمة لاقرار حالة الايمان بالاسلام ومبادئه عقب وفاة الرسول مؤكداً انم هؤلاء الائمة وقفوا على خطين ، محاولة تسلم زمام التجربة والدولة وتحصين الدولة ضد الانهيار ، بعد سقوط التجربة بقدم راسخة ومجاهدة . وقد استعرض هذين الخطين في حياة امير المؤمنين مع استلهام العبر من جراء الالتزام بهذا النهج . وقد اوضح في محل آخر ان الأمام كان يتدخل تدخلاً ايجابياً في سبيل مقاومة شيوع الانحراف والابتعاد عن الشرع الإسلامي ليطيل عمر التجربة الإسلامية[322] .
وفي سياق تشخيصه تداعيات مرحلة ما بعد وفاة الرسول اشار الى ما حل في المجتمع الإسلامي لا سيما في خلافة الأمام علي اذ عرض لانحرافات ومشاكل واجهت الأمام . ولأنه يعي ان الأمام مثل بشخصيته القائد للامة حينذاك ، فهو لم يغفل ان يعرض الى توضيح مفهوم القائد وتحديد موقعه . وبعد ذلك جاء على تحديد الانحراف مؤكداً على أن مسؤولية السيطرة الوضع و وان الخسا ئر في مواجهته على وفق شكلين ، الأولى محاولة القضاء على هذا الانحراف بالتجربة فضلاً عن الخط اليير لا لذي كان يعلمه الأئمة مستقبلاً[323] . ومن ذلك استعرض أشكال من حكم الأمراء والخلفاء منوهاً بأهلية بعضهم دون الأخر في تحمل المسؤولية وتصحيح الانحراف . وقد اشاد

---

[319] الصدر ، محمد باقر ، اهل البيت ، تنوع ادوار ووحدة هدف ، دار التعارف ، بيروت ، دت ، ص11

[320] السيد الصدر : تنوع ادوار ، ص47

[321] المصدر نفسه : ص55

[322] المصدر نفسه , ص67

[323] الصدر ، تنوع ادوار ، ص82 .

بدور الأئمة في هذا الصراع لا سيما دور الامالم علي حين اكد انه كان عادلاً لا يحيد عن الشرع مهما كانت العواقب ، وانه لم يعمد الى وضع الفوارق الموضوعة ، بل ان وجودها كان نتيجة تاريخية . ولكي يبرز أكثر من دور للأمام ، وسعيه في اقرار حالة المجتمع التي كانت غير مستقرة بسبب صراعه مع معاوية بن ابي سفيان ، اشار الى ما حصل من إشكالية رافقت مفهوم الصراع بين الطرفين ومؤكداًً ان الأمام كان ضد ما حصل في السقيفة ، لان ذلك كالن ترسيخاً لدعائم الابتعاد عن الشريعة .وإحلال الضلالة محل الحق ومؤيداً بأن ما حل بأمة الاسلام من انحراف وتضييع لمبادئها ، انما أساسه الاخطاء والتجاوزات التي حصلت ابان اجتماع السقيفة[324] . والى ذلك عرج على الحديث عن اهم ما اسهم به الأئمة (ع) من سعي لمواجهة ما حصل من تعثر في مسيرة ألأمة ملخصاً ذلك بأمرين ، أكد من خلإليهما ان لكل أمام غلسفته الخاصة في التعامل مع ظواهر المجتمع . وبذلك يمكن فهم عدد من النصوص الواردة عنهم أختصت بهذا الأمر ، اختلفت في اسلوبها ، استناداً لما كانت تمر به الشيعة من ظروف .

ولما كانت مسألة "فدك" تعد من المسائل التي اثير حولها جدل واسع بين الفرق والمذاهب الإسلامية ، فقد تصدى لها الباحثون منطلقين في ذلك من مشارب وآراء عدة . فجاءت تفسيراتهم استناداً لقناعاتهم وما عولوا عليه من روايات عنيت بهذا الحدث .

وفي سياق اهتمامه بالإسلاميات ، كتب الصدر عن هذا الموضوع[325] محدداً موقع الحدث الجغرافي والاطار التاريخي له . ثم تحدث عن كيفية امتلاك السيدة فاطمة الزهراء لهذه البقعة من ابيها وما آل إليه الوضع ابان عهد الخليفة الأول والثاني والثالث، الى جانب بيان اعادتها زمن الأمام علي في خلافته .

ويتواصل السيد في عرض عهود الخلفاء معرجاً على بيان هذه المسألة والتعامل معها ، وكأنه يحاول من خلالها ابراز طبيعة العلاقة بين آل البيت إذا ما اجزمنا بالتزاماتهم بهذه المسألة بوصف ذلك التزام بما أمرهم به الرسول وبين من خالفوهم في ذلك بغض النظر عن مكانته في الحكم أو المؤسسة الدينية ، ويرى ان هذه الارض على الرغم مما تعنيه من أهمية شرعية

---

[324] الصدر ، تنوع ، ص125.

[325] الصدر ، فدك في التاريخ ، سوريا ، 1990.

وعرفية ، الا ان الخلفاء الامويين والعباسيين كانوا متفقين في اسلوب التعامل معها ، وهو المصادرة والتأكيد على حرمان أهلها من ريعها .
وفي سياق حديثه عما عرف في التاريخ الشيعي بـ (الثورة الفاطمية) تطرق الصدر جذورها التاريخية مؤكداً أن الأمام علي الذي شهد تلك الثورة ، كان باستطاعته أنه يفعل شيئاً مؤثراً في تلك المسألة من خلال عرضه النص الذي يؤكد ملكية السيدة الزهراء لهذه البقعة ، الا انه فضل السكوت عن ذلك لأنه لم يكن من اصحاب القرار وقتذاك ، وكان ممن الممكن ان يلفت الانظار الى تلك القيمة المادية والاجتماعية التي تعنيه مسألة فدك . ومن ذلك ارتأى الغاء فرصة التلويح بها كاشعار بالثورة باوسع معانيها ضد آل البيت ، فكان قراره اتخاذ اسلوب المطالبة السلمية وعدم مواجهة الحاكمين جهاراً ، لتبدأ مع ذلك سياسة علوية جديدة بدأت حين محاججة الخليفة الأول حول احقية الزهراء في فدك وغيرها من الخطوات ، في الوقت الذي عززت مواقف هؤلاء الحكام المناهض لمصلحة آل البيت ، إذا ما ادركنا معنى اغتصاب حق بنت رسول الله . وعرض بعد ذلك للاسلوب الخطابي الذي لجأت إليه في مواجهتها لمن اغتصب منها ذلك الحق مستقرءاً نصوص[326] ذلك الخطب محللاًَ معانيها ، منتهياً الى القول في قسم كتابه الاخير الى نتيجة تؤكد علم الجميع بأحقية الزهراء ، الا ان هؤلاء جميعاً لم يلتفتوا الى ذلك الحق[327] .
ولأنه كان يعي ما تمر به ألأمة الإسلامية من مرحلة ضعف وتفتت ، فقد كان دائم التحسس والترقب لما اصاب المؤسسة الدينية من تعثر وما تعرضت من تحديات . ولطالما أبدى قلقه من مسألة تفتيت الحوزة العلمية لأن ذلك في نظره يعد من أشد ما يمكن أن تتعرض إليه الحوزة من خطر يمكن ان يهدد وجودها ، وهو ما عرفه بالمحنة .
وفي مجموعة محاضرات صيرت الى كتاب مطبوع عمد فيه الصدر الى البحث في الجذور التاريخية للحوزة العلمية ، وتطرق الى تاريخية المرجعية متحدثا عن مرحلة التمركز والاستقطاب ومؤكدا أنها مرحلة ولادة المرجعية التي بلغت مرحلة الاستقطاب ابان العهد العثماني . وتناول فضلاً عن ذلك مرحلة القيادة المستقرة ، الا انه وقبل ذلك أشار الى المد الشيوعي الذي مثّل

[326] المصدر نفسه ، ص1
[327] الصدر ، المحنة ، مجموعة محاضرات ، دت

وقتذاك خطراً حقيقاً هدد المجتمع الإسلامي ، منوهاً بالاسهام الفاعل للمرجعية لتفعيل حركة الإيمان المناوئة لهذا الخطر .
وفي سياق حديثه عن المحنة التي واجهت الحوزة العلمية ، تحدث عن المفهوم القرآني تجاه المحنة ، مقرراً ان ذلك يستدعي دراسة الجانب الذاتي لهذه المحنة ومحاولاً تصور آلية معينة للتعامل مع مفرداتها ، وتأكيد العمل على تشخيص الواقع السلبي الذي أدى الى هذه الازمة في كيان هذه المؤسسة ، مشيراً الى أهم الاسباب التي أدت إليها .
وأمام ذلك ، وجد السيد ضرورة إجراء تغييرات في أساليب العمل والسعي من أجل الأفضل والأصلح[328] داعياً الى وجود عقلية رياضية اجتماعية تلتزم العمل في مثل تلك المؤسسات ، لأن هذا النوع من الأشخاص سيكون واضحاً في عمله لا يقبل المساومة . وحين تحدث عن ظاهرة حب الدنيا ، تطرق الى ما توصل إليه من أمور تتعلق بحالة الفكر ، ليتحول من ثم الى البحث في مسألة الوجدان مؤكداً ان كل حب يستقطب قلب الانسان ، يتخذ احدى صيغتين واحدى درجتين ، ومن خلالهما نوه بما اودعه الله تعالى في الدنيا من جمال وما تكمن في نفس الانسان من دوافع ورغبات وحب للتمسك بالحياة الدنيا ، الا انه نوه في الوقت نفسه بمخاطر انزلاق هذا الانسان في هذا الحب فتكون عاقبته في غير صالحه ، مؤكداً ان الله تعالى أعطى لبني البشر ان يعيش حياته ، ولكن عليه ان لا ينسى ان الحياة الاخرة هي دار الخلود . وفي مجال التزامه المنهج الاستدلالي عمد الى تأليف كتابه " المرسل ، الرسول ، الرسالة " اذ حاول فيه بيان خطوات الدليل العلمي الاستقرائي لإثبات وجود الله ، موضحاً الدليل العلمي ومشيراً الى الصيغ المعقدة للدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات . ومن أجل تعامل مفيد مع هذا المنهج ، وجد ضرورة الاستعانة به لإثبات وجود الصانع مما أوعز إليه قبل ذلك بضرورة توضيح ماهية المنهج الاستقرائي الذي التزمه في بحثه لهذه المسائل اذ وضع لأجل ذلك عدة خطوات أرفقها بأمثلة توضيحية استخلص منها عدد من الاستنتاجات أشار إليها بوصفها ملاحظات ، وقد جاء على بيانها على التوالي[329] . والتفت من ثم الى الدليل الفلسفي لإثبات الصانع اذ وجد ان هذا الدليل ينقسم لثلاثة أقسام ، الرياضي والعلمي والفلسفي ، مؤكداً ان هذا الدليل يختلف في تعامله مع معلومات عقلية لا تدخل في نطاق مباديء الدليل الرياضي مشيراً الى نموذج

---

[328] المحنة ، ص61
[329] الصدر ، المرسل ، الرسول ، ص28

من الدليل الفلسفي على اثبات الصانع ومعتمداً في ذلك على ثلاث قضايا ، اشار إليهما بحيث تعامل معها تعاملاً تاريخياً إذ بحث في جذورها التاريخية وظروف بروزها ومسببات وجودها . ويبدو ان من اهم ما عمد إليه الصدر للتركيز سعياً لاثبات وجود الخالق عبر استخدامه المنهج الاستدلالي ، هو اشارته الى صفات الله لأنها دليل قاطع على الخالق ومنها العدل والاستقامة ، وأن عدل الله ما يثبت الجزاء . وتطرق الى جانب ذلك الى بيان غاية الله في خلقه حين ارسل إليهم محمداً (ص) ، معززاً ذلك بذكر حديث عن النبوة بوصفها ظاهرة ربانية في حياة الانسان . ولغرض توضيح حالة استكمال الرسالة الربانية ، عمد الصدر الى تفنيد رأي من يدعي ان القرآن ما هو الا كلام مكتوب من قبل محمد[330] .

وفي هذا السياق من نشاطه الفكري ، اصدر السيد الصدر ، المجلد الأول من عمله الفقهي الشامل الخاص به والذي دعاه بالفتاوى الواضحة ، إذ أراده رسالة عملية . وهو باكورة سلسلة من الأبحاث لم يتح له اتمامها تتعلق بمسألة العبادات والفقه ، الى جانب ما وردت فيه من اشارات تؤكد على استعداد تجاوز التقيد بالتقاليد المتوارث[331] .

وأمام هذا العطاء الثر ، فأن البحث اهتدى بالدارسين الى شخصية مركزية صاغت الوعي الإسلامي الحديث في العراق في القطاع الشيعي منه ، بخاصة شخصية السيد الصدر وكتاباته المعروفة ، فقدمت خلال الفترة الاخيرة دراسات جامعية حول فكر السيد الصدر والحركة الإسلامية في العراق , كما ان بعضاً من كتبه ترجم الى اللغات الاجنبية ، وهذا بالتأكيد سيتيح بيان مسح للأبحاث المقدمة بهذا المجال . فضلاً عن ذلك ، فثمة ترجمة لنداءاته الى الشعب العراقي وترجمة أخرى بلغات مختلفة كما في المانيا وفرنسا .

في جانب من الأثر الفكري للسيد محمد باقر الصدر (قد)

حاولنا تسليط الضوء على جانب من أفكار السيد الصدر ، حين وجدناه يستحضر وجوده الفكري والسياسي الذي لم يكن يتناقض والطروحات السياسية المطروحة على الساحة السياسية في العراق ، بقدر خصيصة الانتماء والتوجه وما ترتب على ذلك من متغيرات . فقد تحدث عن الأحزاب

---

[330] انظر حول هذا الموضوع : كتاب الشخصية المحمدية لمعروف الرصافي المطبوع سنة 2002 في دار الجمل بالمانيا .

[331] الملاط ، شبلي ، المصدر السابق ، ص21

وتجربة التعددية ورأيه فيها . وكانت له أيضا رؤية واضحة بما يتعلق بالتجاذب الحضاري ومرحلة السبات التي عانت منها ألأمة الإسلامية ، وكان من ضمن ما أكد عليها من موضوعات تخص رياضة الفكر وتوثبه ، هي رؤيته لشخصية المجتهد وبيان أثره في صنع حالة التوثب تلك . والى ذلك وجدناه متحفزاً لإعلان رؤيته الواضحة لنظرية معرفة ، صرح بأنها تخص الفكر الإسلامي ، فراح يناقش أقطاب الفكر العالمي من أمثال برتراند رسل وديفيد هيوم بما في جعبتهم من أفكار ورؤى وتوجهات تتعلق بنظرية المعرفة .

وليس من الغريب القول بأن المفكر المسلم وعلى مدى قرون مضت ، كان يعيش بوضع يشعر بأنه دون مستوى ما يعيشه المفكر في الغرب من عطاء فكري وإطار تتحرك فيه أنامله ، بحيث تمكنه من تجاوز عقبات المد والجزر في مسيرة الفكر وتطويره . ومن ذلك نجد أن المفكر المسلم لم يرتق إلى درجة الحوار المتكافيْ مع المفكر الغربي , بناءا على ما يستند إليه الأخير من قاعدة فكرية أجازت له دخول هذا السجال ، والإشارة هنا طبعاً إلى ما امتلكه الغرب من نظريات وإيديولوجيات أسهمت إلى حد بعيد في تجاوزهم الآخر ـ المفكر المسلم ـ بخطوات ، وتلك النظريات هي النظرية الاشتراكية والنظرية الرأسمالية . وأمام ذلك ، كان المفكر المسلم وعلى شدة نبوغه وقوة طرحه ، إلا انه كان يفتقر لقاعدة فكرية متمثلة بنظرية أو نظريات على شاكلة ما موجود لدى المفكر الغربي ، ينطلق منها صوب الطرف الآخر ومحاورته ، باستثناء ما كان يستند إليه هذا المفكر المسلم من اللجوء إلى القرآن الكريم للخوض في الرد على ما يطرحه الغرب من طروحات تتقاطع ليس مع المسلمين , إنما مع الناموس الإنساني . ولما كانت العصمة ـ أن جاز التعبير ـ هي بيد المفكر الغربي ، متى ما شاء رحب بحوار المفكر المسلم ، ومتى ما شاء رفضه , فأن هذا الأمر خلق من ذاته مشكلة أخرى ، فالمفكر الغربي , أساساً يرفض القرآن الذي يعول عليه المفكر المسلم في حواره معه ، بمعنى أن الحوار مرفوض جملة وتفصيلاً مع المفكرين المسلمين لأن ما يستندون إليه غير مُقنع ، وهو أمر يعنيهم ولا يعني غيرهم . ومن ذلك , بقي المفكر المسلم يراوح في مكانه , إن لم يكن قد تراجع في بناء ذلك الفكر المتوقف عن التقدم . وإذا ما حصل من حوار وجدل بين المفكرين المسلمين وبين الغربيين , فهو بلا شك حوار يفتقر إلى المقومات الصحيحة , متمثلة بالمشتركات الواجب وجودها لإدامة الحوار . وعلى ما يبدو أن السيد محمد باقر الصدر , وهو الذي انغمر منذ نعومة أظفاره في مراجعة مقومات الفكر الغربي ، وطبيعة التقدم

الذي أحرزه , إلى جانب وقوفه على سر هذا التقدم , كل ذلك أفاض على فكره أن ثمة خللاً يعاني منه المفكر المسلم , قد حال بينه وبين ولوج ركب التقدم العالمي . ومن أجل ذلك , فلا بد إذن من الوقوف على علّية النكوص الفكري للمسلمين والتعرف إلى حقيقة انطلاق الفكر الغربي . وهذا ما أجاز فيه لنفسه أن يتحرى كنه هذه الأسرار . وأن يؤلف كتابيه " فلسفتنا " وكتابه " اقتصادنا " حين أرادهما حصناً منيعاً يقي به المفكر المسلم محيطه الفكري من الأفكار الهدامة ومن النظريات التي تُطلق جزافاً . وحين أبصر هذين الكتابين النور ، وجدا طريقهما نحو مكتبة المفكر المسلم قبل غيره , وحينها شعر هذا المفكر المسلم بوجود مكان له يؤهله لحوار المفكر الغربي , بعد أن أيقن بقوة ما تضمنته تلك الكتب من طروحات تمكن صاحبها من التصدي لريادة النظريات الغربية للفكر العالمي . ففي كتابه اقتصادنا , تجد أن السيد الصدر تمكن من ولوج الفكر الاشتراكي , متقاطعاً مع ما حمله من رؤى وتوجهات إزاء غائية الوجود , إلى جانب طرحه لإمكانية ريادة الفكر الإسلامي لحل ما مطروح من إشكاليات تتعلق بالمسائل الاقتصادية , لا سيما منها ما يتعلق بالتملك وتوزيع الأرض واشكالياته .

أما ما يتعلق بالنظرية الماركسية , فلعل ما توصل إليه السيد الصدر من نكوص فكرة الماركسيين في تفسيرهم لحركة التاريخ والمبني على خلفية الصراع الطبقي , نجد انه اثبت عجز هذه النظرية من القول بإمكانية تقدم المجتمع حين وصوله للمراحل الأخيرة من صراعه مع الرأسمالية وصولاً إلى الشيوعية , إذ حينها تنتفي الحاجة إلى وجود صراع طبقي ، عقب تسيد الطبقة العمالية على الدولة . وشيوع الاشتراكية في التعامل مع كل طبقات المجتمع حسبما تذهب إليه هذه النظرية . وواضح أن السيد الصدر أراد القول بعجز الفكرة الماركسية عن التواصل مع التحولات الفكرية التي هي في تقدم مستمر .

والى ذلك ، فأنه ومن خلال مؤلفاته الأخرى بما فيها البنك اللاربوي في الإسلام وكتاب المدرسة القرآنية وكتابه الإسلام يقود الحياة , فضلاً عن كتابه القيم الأسس المنطقية للاستقراء , نجده وقد راح يحاور الفكر الغربي بلغة العصر مبتعداً أيما ابتعاد عن كل ما من شأنه أن يخلق فجوة في أسس التحاور المنطقي مع الطرف الآخر , عندما خاض في الحديث عن الحرية الاقتصادية في الإسلام , معتمداً عدم الالتفات إلى المعاملات المحرمة في التجارة , وما إلى ذلك مما لم يقدم أو يؤخر في مجال الفكر وترويضه **وسيعي من يطلع على أفكار السيد الصدر (رح) انه اوجد لنفسه حالة من استقلالية الرؤى بحيث**

تجاوز فيه مأزق التفكير المنحبس في إطار تكرار الفكرة الموظفة في نطاق الخطابة او السياسة او الفقه وهذه المزية بلا شك تمثل حالة من استقلالية الفكر او أنها إرادة التجاوز للسياسة في وقت تعثرت فيه شتى المشاريع والطروحات الداعية الى التوحد في إطار الفكر الإسلامي . وحينذاك كانت البدائل لديه بمثابة إجابات تقولبت في منهج اسلاموي يبتغي توضيح ما استعصى او يكاد لأمور باتت حرجة انسحاباً من السياسة المباشرة والخطابة واحتلالاً لموقع فكري ريادي يسمح لصاحبه النظر الى الأشياء عبر مسافة نسبية . فكان بإزاء ذلك منّظراً في طروحاته مستعيناً بقدر كبير من الرؤى والإحساس بالواقع الذي كان يعيشه شعبه . فقد كان لديه تصوراً لنظرية سياسية جاءت على وفق مبدأ الشورى والحزب ولم يبتعد في صياغتها عن الأسس الفقهية الخاصة بالحكم الإسلامي . بما في ذلك روايات ولاية الفقيه المطلقة او دليلة الحسبة . معولاً على ما جاء في آية الشورى " وأمرهم شورى بينهم " وهو بذلك لا يستبعد فكرة الشورى والأكثرية التي يلزم الرجوع إليها ، بل يؤكد على الالتزام بما يقره الفقهاء لا ما له من باع طويل في استنباط الأحكام الشرعية وفي مجال القضاء الإسلامي . فحاول وضع الأسس الكفيلة لنهضة ألأمة التي شكلت الخطوة الأولى في تفكيره . فهو وفي سياق رؤيته لما تعانيه ألأمة الإسلامية من تعثر في مسيرتها ، يرى أنها تؤمن بالمبدأ الإسلامي إيمانيا جماعيا لكنها لا تفهمه فهماً اجماعيا ، وهي لا تعرف من مفاهيم أحكامه وحقائقه سوى النزر اليسير ولكن هذا هو الواقع الذي تعيشه ألأمة منذ ان منيت بالمؤامرات الدنيئة المستترة تارة والسافرة تارة أخرى من أبناء الصليبين المستعمرين أعداء الإسلام التاريخيين . وتأسيساً على ذلك ، فأن السيد الصدر لجأ الى اعتماد رؤية منهجية في محاولة لإيجاد البديل لحالة الافتراق التي يعاني منها المسلم إزاء فهمه لمعان الإسلام الحقيقة ليتجاوز في نهجه هذا موضوعة توصيف الظاهرة والوقوف عندها الى طرح البديل الحقيقي الذي يسهم في إنقاذ ألأمة من محنتها الفكرية ، فعمد الى أسلوب علمي لطرح إطار فكري جديد يهيأ للتعامل الجدي مع مستجدات العصر بحيث يجعل الفرد المسلم قادر على اكتشاف مدى الواقع الفكري الذي اختزنته الرسالة الإسلامية . وعن ذلك يقول الشيخ الرفاعي : ان السيد الصدر تمكن من تجاوز الاهتمامات التقليدية والمشاغل المعروفة بين الإسلاميين ، الى الاهتمام بالإشكاليات الراهنة التي تواجه الإسلام والمجتمعات الإسلامية . فشمر عن ساعده لمنازلتها من خلال مشروع معرفي متكامل بدأ بقراءة المذاهب والمناهج الغربية الوافدة

وتحليليها وتفكيكها ونقضها وبالتالي رد الغرب الى حدوده الطبيعية التي ولد فيها وبيان ان منظومة معارفه هي نتاج بيئته وتاريخه الخاص بما يكتنف هذا التاريخ من منعطفات وما يحتكم به من مسار خاص انحرف عن هدي السماء وارتكن في أوحال المادية ، ومن ذلك يمكن القول ان السيد الصدر تجاوز الأطر التقليدية التي اعتادت على طرح الفكر الإسلامي وفق عبارات متناثرة ومتباعدة تفتقر الى الرابطة بينها . فقد اعتمد في بحث هذا الموضوع منهجاً موضوعياً تكفل أسلوب الفطرة الكلية والترابط بين أجزاء الفكرة الواحدة . ويمكن لمن يتصفح كتبه بروية لا سيما كتابه "الإسلام يقود الحياة " الى جانب بعض أبحاثه في تفسير التاريخ ، سيلمس ثمة تصورات عن تفسير تاريخية المجتمع اذ وردت شذرات أساسية عنه ملامح التفسير الإسلامي للمجتمع والأسس التي تتحكم فيه من خلال العلاقات المتعددة بين أفراده . وفضلاً عن ذلك فأنه قدم نظرية في الفقه والأصول في إطار منهجه الموضوعي حتى كان عطائه في كلا العلمين ، خطوة متميزة وظفهما في أداء رائد بعيد عن الاستغراق الخيالي الذي كان سائداً يجري ويعوم في حالة ذهنية غير واقعية بل ويراوح في متاهات نظرية لا تتصل بالواقع .

أما عن العمل السياسي وتجربة الأحزاب السياسية ، فقد كانت له إزاء هذا الموضوع فلسفته الخاصة ففي الوقت الذي لا يلغي إمكانية الانتماء إلى الحزب ، فهو في الوقت نفسه يشترط ان يكون للفقهاء دور مؤثر واضح في قيادة وتوجيه الحزب . وواضح انه يكن للعمل الحزبي أجل احترام من خلال اعترافه الضمني بحساسية العمل ضمن هذه المؤسسات ، وهذا يتجلى في رؤيته الواضحة من اختيار النخبة أي الفقهاء ليكونوا قادة لها .

وإذا ما أمعنا النظر في رؤيته للعمل السياسي يتبين لنا بوضوح إنما عمد إليه السيد من طرح يندرج في سياق عمل سياسي لم تتضح معالمه دفعة واحدة ، إنما كان للواقع المعاش الذي شهده في ظل المواجهات الحادة والمستديمة بين الرؤى الإسلامية التي كان يحملها ورغبته في ان يجدها متجسدة في حياة ألأمة الإسلامية ، وبين التوجهات والادعاءات العلموية التي حملها حزب البعث ، كل ذلك خلق في جعبة أفكاره مسلمة لا واحدة غيرها : ان المواجهة أمر لا محال . ومن ذلك يمكن القول ان رؤيته السياسية راحت تتبلور وتنضج مع تأزم الوضع ألسياسي في العراق ووصول المواجهة بين الطرفين إلى أقصاها ، حين وجد ان في استشهاده وان كان مبكراً ، قيمة عليا يضفيها على الحركة الوطنية العراقية المعاصرة .

وما يلزم من القول ان مباركة السيد الصدر لتشكيل حزب الدعوة والعمل فيه ، قطعاً لا يعني ان هذا المجال هو الذي خلق لديه الخبرة السياسية ، بل ان هذا الحس كان وجوده قد سبق فكرة تشكيل حزب الدعوة . لأنه يرى ان تكون المؤسسة الدينية هي المنظّر العملي للمؤسسات السياسية لأن ذلك سيؤدي الى استقلالية المرجعية عن العمل الحزبي ، وهو ما سيحافظ على أصالة الحوزة . في الوقت لاذي سيعطي للأحزاب إمكانية الاتصال بأوساط الطلبة والموظفين وبقية شرائح المجتمع ، ممن لم تعتاد الاتصال بالمؤسسة الدينية . وقد وردت بعض الإشارات الى ان السيد كان قد ترك العمل الحزبي ـ الدعوة ـ بعد ان ترآئى له ان بعض رجال هذا التنظيم يعمدون الى إبعاد الحزب عن فكرة قيام حكم إسلامي بشكل واضح .

ويبدو انه أراد إعلام الحوزة بأهمية دورها المضيء والذي يرقى لمستوى قيادي في المجتمع ، في الوقت الذي يريد لها ادراك الحاجة لبناء حوزة علمية واعية ومتفهمة لعملية التغيير الموضوعي المطلوب . بمعنى ضرورة ان تشهد هذه المؤسسة تطوراً ذاتياً يتجسد في تكاملها بالتحول المنهجي من التحدد بشخص واحد ومعه حاشيته المقربة ، الى توسيع تلك الدائرة لتشمل جهاز الحوزة العلمية والعلماء والمبلغين وغيرهم الى جانب ان يكون الخط السياسي هو المسار الذي تسير عليه الحوزة . وهذا ما يلزم توسيع المؤسسات الدينية وتفعيل دورها بشكل يحرك العملية السياسية .

ويرى ان هذا النهج يعد استكمالاً لما سار عليه الأنبياء والأئمة الأطهار .

وواضح ان السيد الصدر في هذا الطرح يبتغي القول بأن الفكر والسياسة صنوان لا يمكن نجاح احديهما دون تأثير الآخر . فهو بوصفه أحد أهم المفكرين الذين برزوا على الساحة العراقية في تاريخه المعاصر ، كثيراً ما يدعو في طروحاته الى إيقاد حالة الجهاد في نفس ألأمة ، مؤكداً على ضرورة تصدي علماء هذه ألأمة ومفكريها وطليعتها ، لما يعترض طريق نشر مبادئ الإسلام . فحين احتدم النزاع واشتدت المواجهة مع النظام ألبعثي الذي كان يسعى الى تحجيم دور المرجعية والحيلولة دون المد الديني بين أبناء الشعب ، راح يوجه نداءاته المتكررة الى أبناء شعبه بقوله : " أيها الشعب العراقي إني أخاطبك في هذه اللحظة العصيبة من محنتك وحياتك الجهادية بكل فئاتك وطوائفك ، عربك وأكرادك سنتك وشيعتك ، لأن المحنة لا تختص بفئة او مذهب دون آخر . بل هي محنة كل الشعب العراقي ، فيجب ان يكون الموقف الجهادي والرد البطولي والتلاحم النضالي واقع كل الشعب

العراقي "[332] . وغير ذلك من العبارات التي تدعو الى التوحد والوقوف بصف واحد ضد الاستكبار العالمي ، مشترطاً لأجل ذلك إيجاد وعي بضرورة تحجيم وإزالة الفوارق والحدود بين أطياف الشعب ومذاهبه ، لأن فيه تسهيل لأمر الوحدة والتلاحم والحيلولة دون ضعفه أمام عدوه . فهو القائل : "لقد بذلت جهودي من اجل السني والشيعي على السواء ، ومن اجل العربي والكردي حين دافعت عن الرسالة التي توحدهم جميعاً "[333] .

وأمام ما برز من ضعف عند الشعوب العربية ، يرى السيد ان هذا التوجه الذي سنته الدول الامبريالية وتقبلته الدول الضعيفة صاغرة قد أدى الى تداعيات عدة لدى الشعوب الشرقية لا سيما الإسلامية منها ، حين أذعنت لإرادة تلك الدول الغربية . فتقبلت دون إرادتها الأسس الفكرية والحضارية التي مثلت حالة الغزو الثقافي الغربي ، فحصل من جراء ذلك تبعية سياسية واقتصادية مما خلق فجوة فراغية ، حالت دون إدراك الواقع المتردي وبالتالي كانت فرصة لتهميش المد الإسلامي وعرقلة الصحوة الإسلامية لدى الجيل ، وإفساح المجال أمام ادعاءات العولمة .

وفي قبالة هذه الصورة الضبابية لمستقبل البلاد ، كان لا بد من ردة فعل لإجهاضها وتغيير مفرداتها وسيكون هذا الفعل مبنياً كما يرى السيد على أسس ثلاثة : المبدأ الصالح والإيمان به وإدراكه إدراكا صحيحاً بحيث يهيأ الأرضية الصالحة لنموه وبالتالي مع واقع الشعوب التي ستصبح وقتذاك بأمس الحاجة للتوجيهات العقيدية .

وفي رؤيته لحالة السبات الحضاري التي تمر به ألأمة الإسلامية ، يرى ان هذا الأمر عائد الى تخلي ألأمة عن الدور الريادي للأسرة الدولية ، وهو أمر بالتأكيد ناتج عن الابتعاد عن روح الإسلام الحقيقة ، فتم من جراء ذلك إقصاء الإسلام عن مركزه الحقيقي . فهو يقول :" ان انهيار الدولة الإسلامية يعني سقوط حضارة هذه الدولة ، وقد يفهم البعض ان السيد الصدر يعني بقوله هذا ، ان الحضارة الإسلامية قد انتهت وتلاشت مع سقوط دولتها السياسية على يد المغول ، بل العكس من ذلك فسقوط الشيء لا يعني قطعاً تلاشي هذا الشيء بقدر توقفه عن التقدم الى الأمام ، وفي الوقت الذي

---

[332] نقلاً عن مجموعة بيانات ، كراس صغير مسحوب بالرونيو ، دت

[333] المصدر نفسه

لا يتقبل تراجعاً عن الشيء الذي تحقق وغدا من ضمن تركيبته ، هذا يعني انه من الممكن ان تتوقف عن الضخ الحضاري ، لأن هذه المهمة سترى النور في حال فعالية الدولة والعكس من ذلك يعني لا وجود لهذا الضخ ، أي لم تتيسر بعد الوسيلة لتفعيل هذا العطاء الحضاري ، ومن ذلك ستبقى على حالها ، ولأنها مادة فكرية فهي إذن لا تبور . وعلى سبيل المثال ان بغداد حين دخل إليها المغول محتلين وسيطروا عليها سنة 1258 / 656هـ لم تسقط دولتها الحضارية ، بل العكس اذ صح القول بأنها غُلبت فغلبت ، اذ انتصر عليها المغول وأسقطوها سياسياً وعسكرياً ، الا أنهم لم يتمكنوا من إزالة دولتها الحضارية .

وفي رؤيته لأثر التقدم الأوروبي في العصر الحديث ، يرى ان ذلك التراجع الذي تعانيه الدولة الإسلامية بسببه ، تكون القوى الغربية قد هيمنت عليه بما امتلكته من وسائط سيطرة وقدرات اقتصادية وعلمية . وقد أدى هذا الأمر الى خلق حالة من انبهار أبناء الشرق بما لدى أبناء الغرب ، فتأثروا بحضارتهم وأخذوا بقشورها . وهذا ما دفع ببعض مفكري ألأمة الى تحريك الماء الراكد ، فبرز من بينهم من راح يستنطق النصوص ويؤصل الأصول بما تحملته من معان ومفاهيم كامنة يرى في تحليلها تجلٍ واضح لحركة الفكر لدى أبناء هذه ألأمة . ولقد كان السيد الصدر (رح) سباقا في هذا المجال, بوصفه قد تحسس الحيف الذي لحق بأمته من جراء تخلفها عن ركب التقدم العالمي , فراح جاهدا نفسه يعالج الموضوعات التي عالجتها الأمم الأخرى , وعلى وفق منظار إسلامي , محاولا إثبات , ان للأمة الإسلامية مكانه حضارية لما تزل تشغل حيزا في حركة التاريخ , في الوقت الذي اراد فيه الرد على طروحات بعض المستشرقين[334] الذين كانوا يؤكدون في معظم إشاراتهم وطروحاتهم , ان مفكري الإسلام يمتازون بالنزعة التجزيئية , وهو ما يمكن ملاحظته من انعدام روح القانون في التفكير الإسلامي , الى جانب رفضهم بحث البناء التركيبي العقلاني في مجال الفلسفة.

وأمام ذلك , أحس الصدر بضرورة التصدي للغزو الفكري الغربي ((وليس كتاب فلسفتنا), إلا جزءاً من تلك الكلمة التي عولجت فيها مشكلة الكون , كما

---

[334] مثل المستشرق الألماني هاملتون كب

يجب ان تعالج في ضوء الإسلام , وتتلوه الأجزاء التي يستكمل بها الإسلام علاجه الرائع لمختلف مشاكل الكون و الحياة)[335] .
وتحدث عن الاجتهاد , وأهميته في حياة المسلم في ضوء ما يحدث من صراع الأفكار و التوجهات العلموية. فأشار لما يجب ان يكون عليه المجتهد من مستوى فكري يرقى لما تشغله مكانته من أهمية ومدركا لما يقره, بحيث يعي ان ما توصل إليه لا يخرج عن إطار ما يقره الشرع . وهذا ما يعني إمكان مفكرين إسلاميين تقديم صوراً مختلفة , لنظرية واحدة , تبعا لاختلاف اجتهاداتهم . ومع ذلك , فهو لم يحذر من تسرب العناصر الذاتي إلى عملية الاجتهاد , لان ذلك سيفقد مشروعيتها ويخرجها من موضوعيتها . فإذا أضاف الممارس خلال عملية الاكتشاف وفهم النصوص , شيئا من ذاته واسهم في العطاء , فإن ذلك يعني فقدان البحث لأمانته الموضوعية وطابعه ألاكتشافي الحقيقي . وحدد مواضع هذا الخطر , على انه يمكن في انتقاء النص ووعيه , ومن ثم التوفيق بين النصوص .
وفي هذا السياق من رؤيته لشخصية المجتهد , فانه يحذر من ان يعمد المجتهد الى الجزم دائما بصحة ما يتوصل إليه , ويكون ذلك لديه مسلمة لا لبس فيها . فهو يرى ان وقوع الخطأ في الاستنتاج , شيء وارد , ولذلك فلا مجال لنفي أمر الوقوع في الخطأ . وعليه , فهو لا يريد إلغاء او تحجيم عملية الاجتهاد , بقدر ما يبغي ترصين هذه العملية بما تعنيه من أهمية في حياة المسلمين . وأكد أن الوعي السليم للإسلام بكل عناصره , يستدعي وعيا لثلاثة عناصر أساسية : العقيدة و المفاهيم و الأحكام و التشريعات , الى جانب العقيدة و الثورة الاجتماعية . ويقول ((ان العقيدة كما يجب ان تكون قاعدة فكرية للشخصية الإسلامية ، كذلك يجب ان تكون قاعدة للعواطف التي تنشأ عليها الشخصية الإسلامية))[336] . واستناد
ا الى الآية الكريمة ((قل ان كان آبائكم وأبنائكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها ، أحب أليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين))[337] . فهو وًرى ضرورة ان تكون العقيدة في نظر الإسلام ، ينبوعاً

---

[335] الصدر , محمد باقر , فلسفتنا , ص6
[336] انظر مقالته ، رسالتنا ، مجلة الأضواء ، العدد الأول ، السنة الأولى ، دم ، 1960،ص67
[337] التوبة / 2

لأعمق العواطف في نفس المسلم كعاطفة الحب العميق لله ولرسوله ولرسالته التي تسمو على كل عاطفة[338]

وبذلك فهو يحاول تحديد الوجوه الاجتماعية الثورية لأصول الدين الخمسة . وفي هذا السياق ، لم يغرب عن باله تحديد العدالة الاجتماعية بوصفها احد أهم المرتكزات التي يرتكز إليها الإسلام في محاولة استيعابه المجتمع ، اذ يرى ان العدالة تعد من الثوابت في النهج الإسلامي لأنها نابعة من عقيدة العدل الإلهي . وأنها غير قابلة لتغيير ، الا ان متطلبات العدالة الاجتماعية التي يدعو إليها الإسلام تختلف باختلاف الظروف الاقتصادية للمجتمع الى جانب الأوضاع المادية التي تكتنفه ، فقد يكون العمل مضراً بالمجتمع وكيانه في زمن دون غيره ، فلا يمكن تفصيل ذلك في صيغ دستورية ثابتة[339] مؤكداً بان الإسلام لا ينظر بثبات المتطلبات على الرغم من تغير الحياة وتطورها وتحولها . وهذا في نظره يعد خلطاً لمفاهيم ، مما يؤدي إلى التأويل الخاطئ . ومن ذلك ، فهو يؤكد على ضرورة التمييز بين المبادئ وبين المتطلبات ، إذ هي تعد من الأمور المهمة في الاستيعاب الثابت والمتغير في الإسلام ،الى جانب ضرورته في صياغة النظرية لأن إطفاء صفة المتغير على الثابت وبالعكس سيؤدي من دون شك الى الجمود والتحجر .

السيد الصدر ونظرية المعرفة :-

من المعروف ان لكل زمان ومكان رجال عظماء ولكل مكنهم نظرية معرفة ،اقتبسها عن سلفه فأضاف إليها وأفاض من علمه عليها ، او انه اجتهد فأبدع واوجد باسمه نظرية معرفة التزمها ومن سار على نهجه . وقد أجهد السيد الصدر نفسه من خلال عطائه العلمي وبعد ان في نفسه ميلاً إلى إعادة بناء نظرية المعرفة على أساس يتفق والمفهوم االإسلامي الرصين . وقد تلمسنا في هذا التوجه لديه حين اعتمد المنطق الأرسطي نفسه لإثبات صحة القضية التجريبية والقضية المتواترة كعلاج او بديل لما عرف بثغرة العبور من الجزئي إلى الكلي او من الجزئيات الى الكليات ومع ذلك فهو لم يكتف بهذا النشاط إنما حاول إعادة صياغة تلك النظرية من خلال اعتماد الدليل الاستقرائي لمعالجة تلك الثغرة وهو في محاولته تلك حاول استقراء تاريخية

---

[338] الصدر ، رسالتنا ، ص69

[339] الصدر ، اقتصادنا ، ج1 ، ص306وما بعدها

نظرية المعرفة منذ أكثر من 2500 سنة أي منذ عهد أرسطو وحتى تاريخ كتابته تلك .

ومن اللافت للنظر ان السيد كان دائماً يعمد الى الطريق البحثي الصعب ،فهو لم يكن بحاجة الى اعتماد القياس الخفي الذي افترضه المنطق الأرسطي لتحديد نتائج القضية المتواصلة او التجريبية . وحين شك هو في نفسه بما وصل إليه منه أبحاث بصدد نظرية المعرفة ، أو انه يقدم أكثر مما قدمه فلاسفة الغرب في هذا المجال اعتمد على كتاب المعرفة الإنسانية لبتراند رسل . وحين راجعه لم يجد أي تطابق بين ما اقروه من أفكار وبين ما توصل هو إليه . اذ انتهى الى نتيجة مفادها : ان بمقدوره التواصل من مقدمات جزئية الى نتيجة كلية وان يحصل على يقين بهذه النتيجة الكلية من المقدمات الجزئية بلا مرور على ذلك القياس الخفي الذي استنبطه المنطق الأرسطي ودام عليه الفكر البشري مدة ألفي سنة . ومن ذلك يمكن الاستنتاج ان للسد الصدر نظرية معرفة خاصة به تمكن من خلال ملء فراغ دام لقرون ، فقد تمكن من اكتشاف الأساس المنطقي للإيمان بالشهادة والغيب . الى جانب تأكيده على إمكان البرهنة على ان العلم والإيمان مرتبطان في أساسيهما المنطقي ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما لأن ذلك في نظره يستبطن تناقضاً منطقياً . في حين كان المنطق الأرسطي يعتقد ان القضية المتواترة قضية قبلية اي أولية غير مستدلة ، وان السيد يتناقض مع ذلك لأنه لا يراها قضية قبلية وأولية ، بل أنها بعدية ومستدلة ، وان دليلها الاستقراء ، بمعنى إنهما اختلفا في سير النتائج التي توصلا إليها في العلوم الطبيعية من الكلي الى الجزئي وبالعكس .

ومن ذلك نراه يود القول بان الفكر البشري من الممكن ان يستعين بمنطق الاستقراء للوصول الى النتائج . ووجد ان بعض الإشارات التي تضمنتها كتب مفكرين غربيين من أمثال (رسل) في كتابه المعرفة الإنسانية تؤكد على عدم وجود دليل علمي يثبت وجود الله تعالى ، إنما هناك دليل فلسفي لا علاقة له بالدليل العلمي . ومن ذلك اقر بان الدليل العلمي هو كل دليل يعمل على الحس والتجربة . وبما ان الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمال يعتمد على الحس بالتجربة ، فهو إذن دليل علمي ويرى أن البحث الفلسفي يقع ضمن الدليل الاستقرائي والدليل العلمي ، فإذا كان الدليل قائم على إثبات وجود الله تعالى ، فهو إذن كاف .

منهجه في الكتابة :

:علم الأصول في كتابات السيد الصدر ودلالات المباحث اللفظية فيها :

لقد اختار السيد الصدر التخصص بعلم الاصول ، وهو بذلك يعي ان هذا الاختيار انما هو اختيار لأهم مواطن الابداع في العلوم الاسلامية . فعلم الاصول هو العلم الإسلامي الابداعي بالاصالة ، وهو العلم الذي يعبر عن روح الحضارة الإسلامية .ولقد اهتم الصدر كثيراً بالدراسة المنهجية لأصول الفقه ، ولعل خير نموذج عن ذلك هو كتابته مقدمة لكتاب " المعالم الجديدة في الاصول " والذي نشر سنة 1964 الى جانب صدور كتب اخرى في علم الاصول أكثر تعقيداً كما في علم الاصول . وكانت غايته اعداد الطلبة للمرتبة العلمية الاعلى المعروفة ببحث الخارج ، وهي تمثل بوضوح الجانب التعليمي الارشادي من اهتمامات الصدر في أصول الفقه . وهو ما يفسر لنا اهتمامه المتزايد بهذا العلم[340] . ولعل المتتبع لطروحات السيد الصدر وكتاباته ، سيجد انه اعتاد التركيز وبشكل واضح على طرق الاستثمار وليس الثمرة (الاحكام) أو المستثمر وهي الادلة الشرعية الاربعة او المستثمر وهو الفقهية او المفتي او المجتهد . فقد كان العلم ، منهجه ولا شيء غيره ، قبل ان يكون موضوعه وغايته . ولما كان المنهج يتعلق بطرق الاستدلال ، فقد غلب عليه المنطق ، ولما كان منطق الاستدلال يتعامل مع النص ، وهو الاصل والواقع وهو الفرع ، فقد أصبحت مباحث الالفاظ اهم جانب في منطق الاستدلال ، ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذي في حاجة الى دليل ، ظهر دور العقل والدليل العقلي على التقابل ، ولما كان منطق الاستدلال لا يتم عن طريق ربط الي بين الدليل اللفظي والدليل العقلي ، فقد ظهر الاستصحاب ، وهو نوع من الادلة لا تمايز فيه بين النص والعقل ، بل الدوران مع المصلحة العامة ن لأنها اساس التشريع ولقد برز السيد الصدر في استعمال لفظ " الدلالة" وهو الذي أصبح موضوعا في احد فروع اللسانيات الحديثة عرف بـ((علم الدلالة)) . والى جانب ذلك ، نراه يعمد الى استعمال لفظ العلامة الذي هو الاخر أصبح موضوعا لعلم مستقل في اللسانيات الحديثة عرف بـ ((العلامات)) .

ويقسم السيد مباحث الالفاظ الى تحليلية ولغوية ، وتضم التحليلية الحروف والهيئات ، أي صيغ الخطاب مثل الخبر والانشاء والشرط والهيئات الارادية

---

340 محمود الهاشمي : مباحث الدليل اللفظي ، تقريراتن السيد محمد باقر الصدر ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي ، ايران ، 1996

وهي هيئة الفعل والمصدر والمشتقات ، ثم وضع الحروف بالهيئات واثر ذلك في الممارسات العلمية[341] .
ومن الواضح ان السيد الصدر وفي سياق استخدامه دلالات المباحث اللفظية ، فانه يحاول جهد الامكان ايجاد تحليل للخطاب الشفاهي ، واضافة مفهومي الموافقة والمخالفة من محسنات الخطاب ومفاهيم السياق عند اهل السنة .
ويسترجع بعض المفاهيم الفلسفية الخالصة لمساعدة التحليل الاصولي على الوصول الى درجة عالية من التجريد مثل قسمة المجمل الى مجمل بالذات ومجمل بالعرض.[342]
اما بخصوص الدليل العقلي ، فيرى ان الالتزام ليس فقط في السياسة والمواقف العلمية ، بل ايضا في المعرفة النظرية ، فالدليل العقلي ليس مجرد برهان عقلي بل هو مفتوح على لحظة ((الجعل)) أي رؤية الحقيقة نفسها وهي تتخلق ، ولحظة((الكشف)) وهي رؤية مباشرة وادراك حدسي لحظي ، ولحظة ((التنجيز)) أي المشاركة في الحقيقة ، بادراكها أي باكمال خلقها .
وأمام ذلك ، لابد من القول ان السيد الصدر ، تمكن من تجاوز اصول الفقه الشيعي عند القدماء وأصبح من الائمة المجتهدين المعاصرين . فقد كان لديه رغبة صادقة في عملية التغيير ، وهذا يتضح من خلال عنوانات مؤلفاته في علم الاصول مثل " المعالم الجديدة للاصول ". وفي تاريخه للعلم يلاحظ ظهور ((مدرسة جديدة)) في علم الاصول[343]. وكما هو معلوم ان علم الاصول قد توقف عن التجديد بسبب التقليد والتحجر في الاصول الرسمية باسم السنة ، وسبق السنة على الاصول ، وسيادة مدرسة الاخباريين التي مثلها الاستر ابادي على الرغم من رد محسن الاعرجي عليه في "الرد على الاخباريين" والتقوقع في المذهبية[344] .
وما يجب الاشارة إليه ان هناك جوانب كثيرة من اهتمامات السيد الصدر بعلم الاصول ، لم يجر عليها التجديد بسبب ظروفه المعروفة للملأ .

الاسلوب الشفاهي :

الى جانب اسلوب المحاضرات والدروس ، كان هناك التركيز على موضوعات متكررة لاهميتها ، اذ يمكن التخفيف من العجمة اللغوية التي تثقل

---

[341] الهاشمي ، محمود ، مباحث الدليل الفظي ، الجزء الاول / ص219، ص355.
[342] المصدر نفسه ،الجزء الثالث / ص 7 - 143 .
[343] المعالم الجديدة للاصول ، ص ص ، 46،89.
[344] المصدر نفسه ، ص ص ، 46 ، 89.

احيانا عمق التحليل النظري وتمنع علماء الاصول المحدثين من الدخول في علم الاصول الجديد[345] .
وقد بات من الواضح ان سمة التجديد في منهج السيد الصدر ، عبارة عن نقد المدرسة الاخبارية التي تعطي الأولوية للرواية على الدراية وللمنقول على المعقول . فوظف السيد الصدر منهجه وهو المؤرخ الفقيه في الاصول والفقه الإسلامي ، الى مادة حيوية تتعاطى مع الواقع وتسايره في حركته ، بتناسق يلتمس من خلالها المكلف مواقع اقدامه ويحدد مسؤوليته بامعان . كما توجه البحث لديه في نظرية شاملة لتفسير القران الكريم واستنطاق نصوصه من خلال رحلة فكرية تجول في الواقع وتحمل تجاربه ومعاناته ، ثم عرضها على النص لاداء التفسير الصحيح عن صخب الواقع ومداخلاته وفق رؤية قرانية صائبة . وعلى الرغم من انه لم يكمل مشواره الفكري ، فان ما انتجه من اداء فكري في الموضوعات المختلفة ، ليدلل بوضوح على مدى الاسهام الكبير الذي وظفه بين يدي ألأمة لتحصينها في مواجهة الغزو الثقافي الغربي.
لقد كان للمشروع التاريخي الذي قدمه السيد الصدر ولاسيما عن تاريخية اهل البيت ودراسته للنظريات الفكرية بحضاراتها المتعددة وبتوجهه المعرفي المتنوع الذي تعدى وتيرة الزمن الحدثي السريع ، أن جاء بنموذج للتاريخ الإسلامي الموضوعي والمقارن ، بمنهجية تداخلت فيها تقنيات الاقتصادي ونظرات الاثنولوجي ونقدية المؤرخ المتقن لعمله ، فكان ذلك بمجمله فاعلاً سيصير بلا شك مؤثراً في مناهج المؤرخين ، سيما اولئك الذين جعلوا من دراستهم حقلاً لدراسة التاريخ العربي الإسلامي . وبغية توضيح ذلك ، فلا بد من استقراء جلي لمنهجيته من خلال ما سنعمد إليه من تأشير بعض المزيات المنهجية التي اعتمدها في كتاباته التاريخية وعلى شكل تساؤلات تمحورت حول أمكانية الصدر فيما إذا كان يعي ما بين التاريخ وبين العلم من فارق ؟ وكذا الحال فيما يتعلق بالعلم والفلسفة ؟ وماهية نظرته للتفسير المادي للتاريخ ؟ ثم البحث عن الاسلوب الطاغي في تصديه للموضوعات التاريخية وكيفية التعاطي مع اشكالياتها من دون التلميح لأي ميل او انحياز يبدو ظاهراً عليه .
والى ذلك ، فالتساؤل المهم المطروح هو : هل كان السيد الصدر يشبع طروحاته تلك بالاستنتاج والاســـتنباط والاجتهاد . وأمام ذلك ، يقفز ثمة تساؤل يتبادر الى الذهن يتمحور حول الاستفسار عن رصانة منهجيته وبيان

---

[345] للمزيد عن هذا الموضوع ، ينظر حسن حنفي ، قراءة في فكر الامام الشهيد محمد باقر الصدر ، بحث ضمن موسوعة النجف الاشرف ، الجزء الثاني .

ما يعتور تلك العملية من معوقات في كتاباته، واظهارها وكأنه يتيح للمتلقي انه أمام منّظر لمسيرة التاريخ ، بحيث لا يتيح لحلقة من تلك السلسلة المؤسسة من عدد من الحلقات والمتصلة ببعضها ان تنفصل او ان تقفز فوق سابقتها او ان تتعدى لاحقتها ، وهذا يمكن استشفافه من تناول السيد الصدر للمنحى التاريخي في القرآن الكريم والعطف على ما ورد فيه من روايات ووقائع تتناغم وما قال بها مؤرخون سبقوا القرآن الكريم في وجوده . وبهذا يكون السيد الصدر قد امتلك خاصية الفقيه المؤرخ الملتزم بمنهج يحتم عليه امتلاك رؤية واقعية للحدث التاريخي من دون الاسفاف او اتباع الهوى بل يبدو ممتلكاً للردود عل كافة ما يحتاجه الآخر من اجابات وتلميحات وردود علمية. وأمام ذلك ، يقفز أمامنا تساؤل مفاده : كيف يمكن تقييم منهجية السيد الصدر ، وما الاشكالية الإسلامية في كتاباته ؟

رؤيته للعلاقة بين العلم والتاريخ :

ان الباحث في التاريخ وكذا العالم الفيزيائي ، وان كانا يلتقيان عند نقطة واحدة تتمثل بتناول مجموعة من الظواهر (ظواهر المجتمع البشري)كالدولة والافكار والملكية أو ظواهر الدولة الطبيعية مثل الحرارة والصوت والنور ، ويحاولان تنظيم تلك الظواهر بوصفها مواداً للبحث واستكشافاً لأسبابها والعوامل الاساسية فيها ، الا انهما يختلفان في موقفيهما العلمي من تلك الظواهر . ويؤكد الصدر ان ذلك يعود الى سببين هما ان الباحث التاريخي يريد تفسير حركة المجتمع البشري ومراحل تطوره في ضوء الظواهر التاريخية والاجتماعية، في حين يرى ان الفيزيائي لا يستطيع ان يتبين ظواهر الطبيعة التي يدرسها في مختبره لاخاص ، انما هو مضطر الى تكوين فكره عنها ترتكز الى النقل والرواية . اذن الفارق كما يراه الصدر كبير جداً بين الظواهر الطبيعية التي يرتكز إليها البحث العلمي في العلوم الطبيعية ، بصفتها المواد الرئيسية له ، وبين تلك الظواهر التاريخية التي يقوم على اساسها البحث التاريخي بوصفها موادا اولية موجودة مختبره يمكن مشاهدتها وتسليط الضوء عليها وبالتالي وضع تفسير متكامل لنشوئها . وعلى العكس من ذلك تماماًَ ، يرى ان المواد التي يملكها الباحث في التاريخ ، نختلف عما لدى العالم الطبيعي من حيث انه معني بمحاولة استكشاف العوامل الاساسية في المجتمع وبيان آلية نشأته وتطوره ، وهو بذلك ـ أي الباحث في التاريخ ـ سيضطر الى الاعتماد على الظواهر التاريخية للمجتمع التي لا يمكن له مشاهدتها او معاينتها الا من خلال النقل والرواية أو من خلال بعض الاثار

التاريخية الباقية . ويورد الصدر مثالاً بازاء ذلك اذ يقول : انجلز بوصفه باحث في التاريخ حاول في كتابه (أصل العائلة) تفسير الظواهر الاجتماعية علمياً ، فاضطر الى الاعتماد بصورة رئيسية في استنتاجاته على روايات ومزاعم مؤرخ أو رحالة معين هو (مورغان). ومن ذلك وجد الصدر ان البحث التاريخي يختلف ، يختلف عن البحث الطبيعي من نماحية المادة (الظواهر) التي يمكلها الباحث ويقيم عليها تفسيره واستنتاجاته الى جانب رؤيته بانهما يختلفان من ناحية المادة ، ومن ناحية الدليل الذي يمكن للبالحث استخدامه في سبيل تدعيم هذا التفسير العلمي او ذاك . فالباحث التاريخي ، حيث يحصل على مجموعة من الظواهر والاحداث التاريخية لا يملك تجاهها سوى الامكانيات التي يمتلكها الفيزيائي مثلاً ازاء لاذرة وظواهرها ونواتها وكهاربها واشعاعاتها، لأنه سيكون مضطراً لأخذ الظواهر والاحداث التاريخية كما هي ، ولا يمكنه أن يطور أو يغير شيئاً منها عبر التجربة ، في حين ان العالم الفيزيائي يستطيع أن اجراء تجاربه المختلفة على المادة التي يعالجها ويستبعد منها ما يشاء ، وحتى في المجال الذي لا تخضع المادة مجال البحث الى التغيير ، مثل علم الفلك يمكن للعالم الفلكي ان يغير من علاقاته بتلك المادة بوساطة التلسكوب ومن موقعه واتجاهاته . والى ذلك يرى ان الباحث في التاريخ عاجز عن عن القيام بتجارب على الظواهر التاريخية والاجتماعية ، بمعنى عدم تمكنه من تقديم دليل تجريبي على نظرياته التي يفسر بها التاريخ ويستكشف مجاهله . أي ان الباحث التاريخي لا يمكن له اعتماد المختبر مثلاً للكشف عن ظاهرة تاريخية معينة الا في حالات استثنائية حين يتطلب الامر الكشف عن آثار قديمة لبيان منشئها او عمرها ، أو ما يعرف بالاستدلال التجريبي . وينتهي الصدر الى التقرير بأن الباحث التاريخي لا يمكن له تغيير الواقع التاريخي للانسانية . فالباحث حين يتصدى الى دراسة تاريخ دولة بوصفها ظاهرة تاريخية في حياة الانسان ، فهو قد يفترض أنها نتاج مصلحة اقتصادية لفئة معينة من المجتمع ، الا انه لا يستطيع دحض الافتراضات الاخرى بالتجربة ، فلا يمكنه مثلاً البرهنة تجريبياً على ان الدولة ليست نتاجاً لنزعة سياسية في نفس الانسان أو أنها نتاج حالة تعقيد معينة في الحياة المدنية والاجتماعية لأن غاية ما يتاح للباحث في التاريخ ، ان يضع اصبعه على عدد من الحالات التاريخية التي اقترن فيها ظهور الدولة بمصلحة اقتصادية معينة ، بل ويحشد عدداً من الامثلة التي وجد فيها الدولة والمصلحة

الاقتصادية معاً[346] .وفي سياق بحثه في قيام الدولة ، يرى ان طريقة التعداد البسيط هذه لا تبرهن عملياً صحة القول بان المصلحة الاقتصادية الطبقية هي السبب الاساسي لظهور الدولة ، أي انه لا يعول على عامل واحد في تفسير قيام الدولة او أي حدث آخر بقدر اعتماده جملة عوامل تسهم في قيام ذلك الحدث، مؤكداً ان البحث التاريخي يختلف عادة عن الأبحاث العلمية الطبيعية من ناحية المادة التي يقوم على اساسها الاستنتاج اولاً والدليل الذي يدعم هذا الاستنتاج ثانيا[347] .

أما رؤية الصدر للعلاقة ما بين الفلسفة وبين العلوم الطبيعية ، فهذا يقتضي تحديد مفهوم الفلسفة ومفهوم العلم الى جانب بيان الاسس التي يرتكز إليها التفكير الفلسفي والتفكير العلمي .فهو يؤكد اسبقية الفلسفة للعلم في بعض الاتجاهات،مثل التفسير الذري للكون الذي قال به الفيلسوف اليوناني (ديمقراطس)[348].

وقد يلاحظ البعض التوجه البارز في طروحات الصدر ، بما فيها كتبه الثلاثة (فلسفتنا واقتصادنا و أسس الاستقراء) أنه ينحى كمن اعتمد منهجاً ملموساً في تعامله مع موضوعة أبحاثه ، اذ وجدناه وين طرحه لتلك المعلومة التاريخية ، يعمد الى اسلوب التساؤل وكأنه يحاور القارىء حول ماهية ما يبتغي بيانه وان يجعله متفقاً معه للوصول الى جوهر الاجابة عن تلك التساؤلات ، مما سيجلب الانتباه ويطرح حالة من الانشداد للتواصل في تتبع الرواية بحثاً عن الحقيقة التاريخية[349] . وكانت اجاباته عن تلك التساؤلات المطروح بمثابة توضح لمضمون موضوعة كتابه واعلاناً صريحاً ومسبقاً عن الفكرة التي سيبقى بانتظار الافصاح عنها باسهاب ، وهو ما سيتحقق حين قراءة مضمون الكتاب .

الاستنتاج والاستنباط في كتاباته :

حين نطالع وبإمعان ما عمد إليه الصدر من كتابات تاريخية ، نستشف وللوهلة الأولى التأثيرات المختزنة من ثقافة مناهج التاريخ الإسلامي المتجدد والمتأثر بدوره بمناهج (التاريخيانية) الغربية التي تحدث عنها المؤرخ الفرنسي (فيليب اريس) والتي كانت لا تزال تمارس تأثيراتها في فرنسا حتى النصف الأول من القرن العشرين.ومما لا شك فيهأن هذا التلاقي بين التأثيرين (التراثي

[346] الصدر ، اقتصادنا ، ج1 ، ص98

[347] الصدر / اقتصادنا ، ص98

[348] المصدر نفسه : ص95

[349] أنظر كتابه : أهل البيت ، تنوع أدوار ، ص19

والغربي) في هذه الوجهة من التاريخ ، يمكن تلمسه في طروحات السيد الصدر التاريخية الفكرية عندما اشاعت فيها مناخ الافكار السياسية التي شهدت مراحل التحولات التاريخية في الفكر الانساني . وهذه الوجهة في التاريخ نراها متجسدة في سعيه لنقل الخبر التاريخي من حيز السرد الحدثي والتاريخانية الوضعية الوصفية ،الى حيز التحليل للمؤسسات القائمة في حياة الانسان وتطورها، الى حيز التاريخ للظواهر الحضارية والثقافية ، وأحياناً لاى حيز التأريخ للوقائع الاقتصادية والعلمية . وناقش في هذا السياق الطرق الاربعة التي وضعها (ستيوارت مل) ازاء تحليل الحدث التاريخي[350] وما جاء عليه ديفيد هيوم من تفسيره للدليل الاستقرائي ، منتهياً الى القول بأن آراء هيوم لا تصلح لتفسير الدليل الاستقرائي لأن هذا الدليل لا يزودنا بقضايا فعلية فحسب ، بل يزودنا ايضاً بقضايا شرطية[351].والى ذلك تحدث الصدر عن فقه النظرية بما تعنيه من توجه في عملية الاستنتاج والاستنباط . اذ يرى ان عملية استنباط الاحكام والمفاهيم على الرغم مما تحتاج إليه من جهود كبيرة ووعي علمي كبير بمناهج الاجتهاد وقواعده ، فأنها تبقى الخطوة الأولى على الطريق والتي ينبغي ان تتبعها خطوة أخرى على صعيد اكتشاف الاسس المذهبية للنظم الإسلامية السياسية والاجتماعية والاقتصادية[352] . وفي رؤية أخرى للصدر يرى ان فرز النصوص التاريخية يختلف من باحث الى آخر ، ويعيد ذلك الى الاختلاف في وعي تلك النصوص وفهمها . فبينما يرى باحث أن نصاً معيناً صريح في اعطاء مفهوم معين ، يرى أخر ان هذا النص ليس صريحاً ، بل ليس له علاقة بالموضوع لا من قريب ولا من بعيد[353] . ووجدناه الى جانب ذلك يؤكد على المنهج التفسيري وضرورة الدقة في اتقانه ، فهو يقول :لقد تعرضت (قراءة النص) الى حالة من الافراط وصل الى حد الجمود، الامر الذي دفع لابعض الى التصدي للتفسير القرآني مستعملين نظريات لغوية يراها غريبة مثل نظرية (سوسير) التي تفرق بين اللغة والكلام ونظرية (هيرش) التي تفرق بين المعنى و(المغزى) . ووجد السيد الصدر ضرورة اسقاطها وايجاد نظرية تأخذ بحالة التجديد مع كل قراءة[354].

وفي سياق حديثه عن تاريخ العلوم ، اشار الى ان روجيه غارودي حين لاحظ ان كشفاً علمياً واحداً قد يصل الى عدة علماء في وقت واحد ، فذلك لا يبرهن

---

[350] الصدر : نشأة الشيعة ، ص86

[351] الصدر : الأسس المنطقية ، ص122

[352] نقلاً عن موسوعة دراسات في فكر السيد الصدر ، ط2، بلا ، 1998، ص221

[353] الصدر : اقتصادنا ، ج1 ، ص404

[354] المصدر نفيه : ص136

على ان الكشوف العلمية دائماً هي وليدة الظروف التكتيكية لوسائل الانتاج كما هو الحال في استنتاج الماركسية من هذه الظاهرة . وقد اشار السيد الى طبيعة العلاقة بين الظروف الاقتصادية وتطور الانتاج ، منتقداً من يلتزم بقاء ظواهر التاريخ ملتصقة بمشاكل الاقتصاد والانتاج حين تفسيرها[355] . والى ذلك وجدنا السيد الصدر وقد أختلف ايما اختلاف في نظرته للمذاهب الاقتصادية ، حين تقاطع مع موقف الرواد المذهبيين من الرأسماليين والاشتراكيين ، والذين يدرسون المذاهب الرأسمالية والاشتراكية ، دراسة أكتشاف وتحديد لأن هؤلاء في نظره بامكانهم دراسة هذه المذاهب عبر الاتصال بها مباشرة وفقاً لصيغتها العامة التي بشر بها رواد تلك المذاهب[356]. وحين تحدث عن النظرية الماركسية ، وجد ان الحركة التقدمية للتاريخ التي تبرهن عليها هذه النظرية عن طريقها ، لم تكن الا اسطورة أخرى من اساطير التاريخ ، فأن حركات الانتكاس وذوبان الحضارة كثيرة جداً[357] .. وينفي ان يكون التفسير الماركسي لتأريخ الدولة تفسيراً علمياً بوصفها اعتمدت تفسيراً احادياً ، عندما عولوا حصراً على العامل المادي اساساً في ديمومة حركة المجتمع[358].ومن المزيات المنهجية الاخرى لدى السيد الصدر ، انه أشبع مؤلفاته بالكثير من النقود العلمية مورداً لتوضيح ذلك امثلة كثيرة مر بها ، فكانت مثار جدل لديه وحوار كما فعل مع طروحات (سيد قطب)[359] .وايضاً تصدى لموضوعة التحديث والتغريب ، حين وجد أن ثمة تنافر وتناقض نشأ من جراء سلوكيات تلك الظاهرتين التي وجد انهما فشلتا لعدم اعتمادهما أصول فكريهما الإسلامي او المسيحي . ومن ذلك يمكن ان نخلص الى القول حول منهجية السيد الصدر أنه تجاوز في كتاباته التاريخية المشكلة المنهجية المتمثلة بالدراسات التجزيئية من خلال اعتماده المنهج العام الذي يهدف فيه الى تجاوز اسلوب تلك الدراسات في الفكر الإسلامي مع تبني النظرة الكلية الموضوعية ، وما تنتهي لايه هذه النظرة من تأصيل للموقف النظري العام للاسلام من شؤون الحياة الاجتماعية المختلفة ، فهو يعي ان تبني مثل هذا الاسلوب والذي ينظر الى الاسلام كلاً مترابطاً منسقاً متوازياً ، لا سيما في الدراسات الفقهية والقرآنية والتاريخية ، ان ذلك سيحقق للفكر الإسلامي وثبات

---

[355] المصدر نفسه : ص139

[356] الصدر : المدرسة القرآنية ، ص372

[357] الصدر : المدرسة الاسلامية ، ص22

[358] الصدر : اقتصادنا ، ص95

[359] مفكر جماعة الاخوان المسلمين ومؤسس الكثير من أطروحاتهم النظرية ، وتعد كتبه المرجع الاساسي لفهم الخلفيات الفكرية لجماعة الاخوان .

هامة .مؤكداً على ضرورة الالتزام بهذا المنهج من الكتابة بوصفه سيحقق الغاية من كتابة التاريخ .وحث على تبنيه في دراسة وقائع التاريخ الإسلامي والسيرة الشريفة لأهل البيت (ع) وألمح الى النتائج والاثار العظيمة اللتي سيفصح عنها اعتماد هذا الاسلوب بوصفه يقوم على اكتشاف الترابط الانسجام بين اعمالهم ونفي ما قد يبدو من تباين واختلاف بين ادوارهم وطبيعة الاهتمامات التي تجلت في سلوكهم . ومن الواضح ان الاتجاه الموضوعي في تفسير التاريخ كان احد اهم وابرز نموذج تجلت فيه وبشكل واضح ودقيق حدود وتفاصيل هذا المنهج والذي افصح عنه السيد الصدر في جملة محاضرات القاها على مجموعة من طلبة العلوم الإسلامية في النجف الاشرف عام 1399هـ وبالتالي يمكن القول أنها اول محاولة لتاسيس اتجاه جديد في تفسير القران الكريم , فضلا عن اشادة اسس ومعالم منهج لاستنباط مواقف القران الكريم , من مختلف المشكلات الاجتماعية التي يعيشها الانسان . والذي لاشك فيه , ان أبحاثه الاصولية والفقهة كانت قد طغت عليها هذه اللمع من تطبيقات المنهج , لاسيما في دراساته التاريخية المحدودة التي تصدى فيها لاهل البيت (عليهم السلام) . ولعل المتعمق في الدراسات التاريخية الإسلامية , سيلمس لدى مؤلفيها, نزعه تقديس لتراث السلف لدرجة انه لا يميز بين ما هو مقدس وكامل (القران الكريم والسن الشريفة) وما هو نسبي متأثر بالاحوال والحاجات والظروف التي ولد فيها . ولقد تغلب المنهج الذي اعتمده السيد الصدر , على هذه النزعة (اللاتأريخية) في الخطاب السلفي , وما اشاعته من مناخ , كان له الاثر الكبير في تعطيل حركة تطور الفكر الإسلامي , وطمس روح الابداع والتجديد في العلوم الإسلامية لفترة طويلة . ومن ذلك, زحزح العقل الإسلامي من حالة السكون وراح يواجه مشكلات العصر , واختراق فضاء الحياة وتجاوز المفاهيم .

والملفت للنظر , ان السيد الصدر بدا ومن خلال طروحاته الفكرية التي ربطها بثوابت تاريخية , وكانه هضم التاريخ بكل جزئياته وعلى مختلف عصوره , فتارة تجده يستشهد باحداث ترقى الى عصور غاية في القدم , لا يمكن ان يتحكم بمغزاها سوى من تعميق في دراستها , وتارة تراه يستشهد باحداث خطيرة , وقف الساسة والمفكرون و المنظرون أمامها بذهول , لا يجرؤن على تصريح بأثرها بصراحة , فنراه وقد نوه لها , وكانه كان يستقرأ ذلك المشهد الدرامي الذي حكى قصة سقوط الامبراطورية الرومانية أمام هجمات القبائل الجرمانية البربرية , ومن ثم نراه ينفذ الى قلب الحدث فيشخص الاسباب الحقيقية التي كانت تقف وراء قوة الاكليروس وهيمنة الكنيسة على

مرافق ادولة في الوقت الذي فيه ملوك الجرمان منصرفين ومعهم القادة العسكريون الى ملذاتهم الخاصة ، في حين أعتمد منهجاً ساسيولوجياً في مناقشته لمفهوم الدولة على انه لم يستقي أفكاره تلك مما وجده في طروحات السابقين له ، بقدر ما حاول جاهداً ايجاد نظرية موضوعية من خلالها يفسر حركة التاريخ من دون الابتعاد عن المفهوم الديني الذي الزم به نفسه أو لاتقيد به على انه الاساس في تلك الحركة . وهي بالتالي محاولة على ما يبدو لمواجهة ما طرحت من نظريات لتفسير التاريخ ، وفي مفرداتها اعتماد كلي على الجوانب المادية في تفسير تلك الحركة .

ويمكن القول ان من اهم ما أضافه الصدر في سياق تحديثه لمنهجية كتابة التاريخ الإسلامي ، هو نوع التغيير الذي اوجده على الدراسات الإسلامية الكلاسيكية . فالتجديد الذي حصل في الفكر الاصولي والفقهي على وجه الدقة ، سواء على صعيد المنهج او المضمون ، انما هو تجديد مهم وضروري في وقت دأبت الثقافات العالمية تتبارى فيما بينها بما تمتلكه من مقومات الصعود والبقاء على القمة . فقد أقام أسس مدرسة أصولية وفقهية جديدة اتصفت بالترابط المنهجي مع استخدام المضمون وعمق التفكير .

الخاتمة :

لقد تبين ومن خلال اطلاعنا على مجمل افكار السيد الصدر وتطلعاته عبر آثاره ومحاضراته وآرائه ، انه كان يعد ظهور التيارات الفكرية في العالم الغربي وتحديها لعقلية المسلم غير المحصن بمفردات الثقافة الإسلامية الحقة ضد تلك التوجهات ، بمثابة تحد يواجه ألأمة الإسلامية ويهدد وجودها ، وكان لا بد من استجابة على ذلك وهو ما وجده متجل في التغيير الفكري الحتمي للامة والذي يستدعي بالتأكيد جهداً مميزاً لصد هذا الغزو التقافي الغربي ، مما أدى به الى تأليف كتابيه (فلسفتنا واقتصادنا) وغيريهما من المؤلفات ممن تصدت لهذه التوجهات ، محاولة منه لتجديد الفكر الإسلامي بحيث لا يفقد معها الاصالة ولا يبقى متزمتاً في آرائه ، الى جانب العمل على تجديد مناهج الدرس والبحث لايجاد تطويراً في الدراسات الدينية وجعلها متطابقة ومتوائمة وتطلعات الانسان المعاصر . وهو بذلك يبتغي التأكيد على الاسلام نظام حياتي متكامل ينطلق من نظرة ورؤى فلسفية محكمة غايته خدمة الانسان بغض النظر عن الانتماء ، تأكيداً لنظرته الشمولية . ومن ذلك سيحظى الفرد المسلم بجيل ناشط من العلماء والمثقفين تقع على عاتقهم مسؤولية احداث التغيير النوعي في المجتمع . ووجدناه

وفي غمرة تفكيره المنعكس في آرائه وتوجهاته ، انه يسعى دوماً الى البحث عن آلية جديدة من خلالها يمكن تفعيل الدور الريادي للحوزة العلمية وبعث الروح الوثابة فيها من جديد ، بعد أن ايقن أنها تمر من حيث لا تريد ولا تبغي ، بحالة تعثر وارباك . فوجد من جراء ذلك ضرورة ان تتصدى هذه المرجعية الى نشر احكام الاسلام على اوسع مدى ممكن بين المسلمين وايجاد تيار فكري واسع في ألأمة يستوعب المفاهيم الإسلامية الواعية من قبيل المفهوم الاساس الذي يؤكد اكتمال النظام الإسلامي وصلاحه لحياة كاملة . وهو بالتأكيد ما سيحقق اشباعاً للحاجات الفكرية الإسلامية واستيعاباً لها أمام زحمة الافكار وتجاوزها للاطر الانسانية . وفي كل ذلك كان السيد الصدر يسعى جاهداً الى بيان مدى العلاقة التي تربط بين العاملين الفكري والاساسي واثرهما وبالتالي انعكاسيهما على المستوى الاجتماعي للشعب . فقد أكد على الدور السياسي وامكان التغيير في هذا المجال والذي وجده لا يتحقق الا ضمن تطبيق الشريعة الإسلامية كاملة . وهذا يمكن تهيأته من خلال بث الوعي السياسي الذي يراه واضحاً في طروحات ابنائه من المؤمنين بعملية التغيير . ووجد الى جانب ذلك ان من اهم مفردات الوعي السياسي الإسلامي ، الايمان بضرورة وجود الدولة الإسلامية ووعيها لمسؤوليتها الحضارية ، اذ يقول : ان الدولة الإسلامية ليست ضرورة شرعية فحسب ، بل هي فضلاً عن ذلك ضرورة حضارية بوصفها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الانسان في العالم الإسلامي والارتقاء به الى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الانسانية وانقاذه مما يعانيه من الوان التشتت والتبعية والضياع[360]

والى جانب ذلك ، فهو يؤكد على ايجاد تنظيم اسلامي حركي يعمل تحت اشراف المرجعية وهذا الامر على الارجح قاده الى الاسهام في تأسيس حزب الدعوة الإسلامية في شهر ربيع الأول سنة 1377هـ / 1957 ادراكاً منه بضرورة اخذ المرجعية الدينية لزمام المبادرة . وفي تحرينا لأفكاره وجدناه يمعن النظر في فكر الطرف الاخر المناهض وما يعمد الى اقراره من افكار وتوجهات والتعمق في ملاحظته بدقة متناهية وضرورة الانطلاق من فكر نابض بالحياة قائم على اساس البحث النظري والميداني باستخدام اسلوب منطقي وموضوعي يعمد الى توثيق البحث العلمي والاعتماد على المصادر المعتمدة الأولى ، وكأنه يحاول بعث روح التجديد العلمي في حقل الدراسات

---

[360] منابع القدرة الاسلامية ، ص5.

الإسلامية ، وهذه الدراسات كانت ولا تزال تحمل افكاراً واغراضاً غايته البحث عن حلول لإشكالية الانسان المعاصر بما فيها مشاكله القائمة . فاقتصادنا وفلسفتنا والبنك اللاربوي والاسلام يقود الحياة والفتاوى الواضحة ودروس في علم الاصول والاسس المنطقية للاستقراء ، كل واحد من تلك الانجازات الفكرية تناول مشكلة معاصرة تهم شريحة اجتماعية معينة او أكثر من شرائح المجتمع الإسلامي . وفي هذا السياق ، يكون السيد الصدر قد مارس مهمة التدريس والتحقيق ، فتصدى للانتاج الفكري في أهم حقول المعرفة الإسلامية واستطاع استيعاب علوم الماضين وطروحاتهم وسبر غور افكار المعاصرين فأضاف إليها ما وجده مفيداً ونقد ما وجده أهلاً لذلك ، ومن جهة أخرى فالمشروع الفكري للسيد الصدر لم يتحدد في مؤلفاته ، بل كان للانجاز السياسي ـ وقد أعطينا رأياً في ذلك ـ غرضاً فكرياً آخر تمحور في محاولة طرح الافكار المناهضة لما يطرحه الحزب الحاكم في بغدالد أنذاك وما يقره من فلسفة لحياة العراقيين .

انتهى بعونه تعالى

ثبت المصادر :

***أولاً* : آي القرآن الكريم**

***ثانياً* : كتب عربية مطبوعة :**

بطاطو ، حنا: النظام السياسي في العراق ، ج2،طبعة بيروت ، 1992

بحر العلوم ،محمد:الدراسة وتاريخها في النجف ،مقتبس في موسوعة العتبات المقدسة ، ج7

برغسون ، حياته ، منتخبات سلسلة زدني علماً ، رقم 25، عويدات

الحائري ، كاظم : مباحث الاصول ، مقدمة الجزء الأول من القسم الثاني

الحكيم ، محمد باقر : مرجعية الأمام الحكيم ، نظرة تحليلية ، دار الحكمة ، طهران ، القسم الثقافي ، المطبعة عترت ، 1424هـ .

الحكيم ، حسن عيسى ، الشيخ الطوسي ، ابو جعفر محمد بن الحسن ، النجف ، 1975

الغريري، أحمد ناجي :

ـ مجيد خدوري ، حياته ، نثاره ، منهجه في كتابة التاريخ ، النجف ، 2002

1

2ـ السيد محمد باقر الحكيم ، دراسة في سيرته (1939 ـ 2003)

3- الرافعي ، الشيخ عبد الجبار ، دراسات في فكر الأمام ، منهج التأصيل النظري في فكر السد الصدر ، دت
ستالين ، دور الافكار التقدمية في تطوير المجتمع ، بيروت ،
ساكني ، جعفر : نافذة جديدة على تاريخ الفراتين في ضوء الدلائل الجيولوجية والمكتشفات الاثارية ، بغداد ، 1993.
السيوطي : الاشباه والنظائر ، القاهرة ، 1959
الشكعة ، مصطفى :اسلام بلا مذاهب ، بيروت ، 1985
الصدر ، محمد باقر :
1- فلسفتنا،النجف ،مطبعة انصار الله ، 1424هـ
2- اقتصادنا ، ج1 ، النجف ، 2000
3بحث حول المهدي ، بيروت 1977
4- مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن ، بيروت ، 1982
5- المدرسة الإسلامية ، دت .
6- غاية الفكر ، النجف ، دت
7النبوة الخاتمة ، النجف ، دت
8- المرسل الرسول ، الرسالة ، بيروت ، 1992
10- نشأة الشيعة والتشيع ، تحقيق وتعليق عبد الجبار شرارة ، ط4 ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ، 1999
- أهل البيت ،تنوع أدوار وحدة هدف ، دار التعارف ، بيروت ، لبنان ، دت
11
12- المحنة وحب الدنيا ، مجموعة محاضرات ، دت
- الطهراني ، أقا بزرك : الذريعة في معرفة أعيان الشيعة ، طبعة النجف
طربين ، أحمد ، التاريخ والمؤرخين في العصر الحديث ، دمشق ، جامعة دمشق ، 1970
- الفضلي ، عبد الهادي ، دليل النجف ، مطبعة الاداب ، النجف ، دت ابن
_نجيم : الاشياء والنظائر ، مؤسسة الحلبي ،القاهرة ، 1986

_ كوراني ، وجيه : الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين ، دراسات في البحث والبحث التاريخي ، بيروت ، 2000
_الكوفي ، علي بن محمد العلوي ، ديوان الحماني ، تحقيق محمد حسين الاعرجي ، دار صادر ، بيروت ، 1998
_مجموعة بيانات ، كراس صغير مسحوب بالرونيو ، دت

_الهاشمي ، محمود :
1- مباحث الدليل اللفظي (ثلاثة اجزاء) تقريرات الشهيد السعيد محمد باقر الصدر ، مؤسسة ادارة معارف الفقه الإسلامي ، ايران ، 1996
- ثالثاً :مقالات :
- عبد الزهرة البندر ، دور الأمام الشهيد الصدر في بناء ألأمة فكرياً ، مقال ضمن موسوعة النجف الاشرف ، اسهامات في الحضارة الانسانية ، ج2
رابعاً : الموسوعات :
الموسوعة الفلسفية ، اشراف روزنثال ، يودين ، ط2 ، بيروت ، 1980
الموسوعة العربية الميسرة 1987
موسوعة دراسات في فكر السيد الصدر ، ط2 ، بلا ، 1998
موسوعة النجف الاشرف ، اسهامات في الحضارة الانسانية ، لندن ، 2000

خامساً :الصحف والمجلات :
اسلامية المعرفة (مجلة) العددالرابع ، بيروت ، 1999
الحياة (جريدة) ع3765،بيروت،27 تموز 1987
سومر (مجلة) المجلد الثامن ، سنة 1957
الاضواء (مجلة)،العدد الأول، 1960